Naturens förbannelse eller syndens inflytande på den ofria verlden. Fyra filosofiska föredrag, hållna uti Upsala i Maj 1866 af Pontus Wikner, Docent i theoretisk filosofi

Bokutgåva

Esaias Edquist, Upsala 1866.

Förord.

Ämnet för föreliggande fyra föredrag är frågan om naturens förbannelse eller frågan om den ofria verlden kan sägas vara träffad af ett ondt för syndens skull. Förf. har ansett denna fråga vara af ett så allmänt intresse, att en belysning af densamma från en eller annan sida icke skulle vara ovälkommen, äfven om en verklig lösning här icke skulle vara åvägabragt. Må man icke vänta sig mycket. Må man redan från början i detta företag mera se ett den arbetande tankens experiment än ett tankens domsslut. Och må man ursäkta företaget att inför publiken framlägga tankeexperimenter. Få tankeverk torde väl vara alldeles fria från det felet att vara experimenter; och intet på allvar företaget experiment kan vara helt och hållet gagnlöst.

Förf. har valt den dialogiska formen, i hopp att dermed kunna göra framställningen mera lefvande. Samtalet föres mellan fyra eller egentligen mellan tre unga män: en filosof, en prest och en naturpantheist. Den fjerde, en mystiker, skall icke säga mycket. Han har här blifvit införd egentligen blott för att förbehålla sig rätt att yttra sig framdeles, då han fått bättre förstånd. Det var nämligen, åtminstone till en början, förf:s afsigt att med föreliggande lilla arbete begynna en series af filosofiska undersökningar, hållna i en någorlunda enkel och allmänfattlig form.

Upsala i Juni 1866.

I.

Året 1846 gaf en mycket varm sommar. Hettan var nästan odräglig äfven dernere i Bohuslän, öfver hvars klippor annars friska hafsvindar pläga spela. Och den Augusti-dag, som just nu höll på att dö, hade varit varm såsom de andra.

Månen gick upp öfver Stångenäs, och hans runda skifva bar en glödande färg. Åbyfjorden glänste för hans strålar, men ingen bölja höjde sig för att mottaga hans kyssar eller sänkte sig för att dölja en blyg förvirring. Hafsytan var såsom en spegel, lika ren och lika stel.

Men spegeln bryts. Just der månskenet faller rikast nalkas en julle, i hvilken man tydligt varsnar fyra gestalter, hvar vid sin åra. Det går friskt undan. De komma tydligen från Sotnäslandet, som ligger der på andra sidan, och i hvars djupa klyftor skuggorna gömma sig undan månskenet.

Nu stiga de i land, och vi kunna taga dem i närmare betraktande. Unga män tyckas de alla vara; ingen af dem synes hafva räknat tjugufem år. Vill du se en ädel profil och en öppen panna, så se på honom, som just nu stiger i land och fastgör båten. Så borde Plato hafva sett ut. Och han, som, redan landstigen, står med armarne i kors och ser på månen – hvilket mildt och vemodigt svärmeri i hans blick! Den der, som bär kikaren i handen och den lilla runda mössan på hufvudet, har deremot intet af svärmaren men en glad och frimodig uppsyn. Om der finns något af trots, vet jag icke, ty upplysningen är icke tillräcklig, men det *kunde*

finnas. Den fjerde, som vänder ryggen hit, har mörka lockar och bär en bok under armen.

– Ä' ni trötta gossar? – säger han med den runda mössan – annars har jag ett förslag.

– Låt höra.

– Ser ni berget deruppe?

– Ja visst, det är ju Bels berg.

– Tror ni inte, att utsigten derifrån skulle vara vacker i det här månskenet? Skulle det icke löna mödan att gå dit opp?

– Jo, jo! – ropade han med den svärmande blicken och han med den Platonska profilen.

– Visserligen – instämde den mörklockige med boken under armen.

Och så började man att sätta planen i verket. Det gick icke så lätt som man hade trott, ty berget var brant åt den sidan, som vette åt sjön, och dessutom vid foten tätt kringvuxet af träd och busksnår.

Ändtligen var man uppe. Utsigten var storartad. I öster berg och skogar, mellan hvilka man kunde skönja tornspetsen af Brastads kyrka; i söder och vester Åbytjorden med sina många skär; längre åt vester Sotnäsets gråa berg; allt detta i söder och vester omslutet af Kattegats slumrande, med somrnarnattshimmelen i fjerran sammansmältande vågor.

– Hvad hon ändå är skön, vår natur! – sade den unge mannen med det svärmande uttrycket i blicken, och vände sig till honom, som bar boken under armen – eller tycker du icke det, Erhard?

– Visserligen, Hugo – svarade den tilltalade – men hon *kunde* dock vara skönare.

– Hvad menar du?

– Jag menar, att om naturen också röjer spår af sin fordna skönhet, så röjer hon dock äfven lika otvetydiga spår af den förbannelse, hvarmed hon belades för syndens skull.

– Der ha vi presten – inföll den unge mannen med den runda mössan – att jorden bär sin förbannelse, det är sannt, men jordens förbannelse, det är presterna.

– Nu har du orätt, Richard – sade den Platonska profilen – verlden har att tacka presterna för mycket; till och med dina kära naturvetenskaper torde, så sanat jag heter Georg, icke vara utan skuld till dem.

– Men filosoferna äro skuldfria de – lätt att komma ifrån sina skulder, när man, som de, allt emellan tar sig för att göra cession. Har jag icke också gått på ett filosofiskt kollegium, tror du, och har jag då icke hört huru filosofien spelade bankrutt i sofistiken, i pyrrhonismen, hos Montaigne och Charron och Hume och allt hvad de heta?

– Nå, Richard, har du också hört att theologer och naturhistorici vid sådana tillfällen någonsin underlåtit att klappa händer af förnöjelse och plira med ögonen? Det är det bästa beviset att de på filosofernas bankrutt ingenting förlorade, eller med andra ord att filosofien icke var dem något skyldig.

– Ja, kära Georg, du har rätt: ingen har någonsin förlorat något på filosofiens undergång, om icke möjligen filosoferna sjelfva.

– Var det verkligen meningen – inföll här Hugo – att vi skulle komma hit för att gräla? Låt oss stifta fred

och njuta af den sköna utsigten, eftersom vi en gång kommit hit opp. Vi kunna ju under tiden utbyta våra tankar i allsköns ro.

– Gerna för mig – svarade Richard – det skulle då högeligen intressera mig att höra, hvar Erhard kan uppleta spår af förbannelse i den tafla, som i denna stund omger oss.

– Jag vet – genmälte den mörklockige med allvar, och hans visst icke osköna ansigte fick ett uttryck af djup och bestämd öfvertygelse – jag vet, att sådana spår *måste* finnas, äfven om jag icke såge dem för ögonblicket, ty i denna bok – boken som han burit under armen flyttades nu i hans högra hand och upplyftades mot himmelen – står att läsa: ”förbannad vare marken för din skull!” och –

– Men som du vet, att den bokens vittnesbörd för mig ingenting betyder, så –

– Emedan jag tyvärr vet detta, så ber jag dig begagna dina egna ögon. Ser du dessa fjädrar, som ligga spridda för din fot?

– Javisst, fjädrar af en sparf, som blifvit frukost åt en hök.

– Nåväl, igenkänner du icke deri naturens förbannelse?

– Icke så alldeles. Det är ju helt naturligt, att höken vill ha mat, och att han då söker den föda, som bäst passar. Det är naturens gång. Du lyder dess allmänna lag, äfven du. Jag var ofta din bordsgranne i Upsala, om jag icke misstar mig, och jag såg dig ofta hålla till godo med allehanda anrättningar både af vildt och tamt, utan att du dervid det minsta lät genera dig af hvad du kallar naturens förbannelse. Men skämt åsido! Naturen är icke en hvilande och död massa utan en lefvande och verkande kraft, som genomgår allt. Hon återfinnes i menniskan, som tänker och vill, i djuret, som söker sin föda, i blomman, som vänder sin kalk mot solen eller läskar sig med regndroppen, i värmen, som genomtränger organismen, i elektriciteten, i magnetismen, i allt, ja äfven i denna döda materia, hvilken ser ut blott såsom en rumfyllande massa, torde denna kraft ligga i olöst slummer. Men lif utan rörelse hvad vore det? Lifvet kan icke stå stilla. Bjud blodet i dina ådror att stanna, om du kan; befall den der plantan att icke skjuta vidare i höjden, bed hafvet derute att icke gå i vågor, när vinden dansar öfver dess yta. Det går icke för sig, ty lif är rörelse, är förändring. Nåväl, om så är, så bör du väl kunna begripa, att i naturens fortgående lif det ena måste gå undan för att det andra skall få plats (här såg man Georg göra en illparig min och Hugo se mer än vanligt drömmande ut); du bör kunna begripa, att hvad som för dig ser ut som död och förgängelse är detta blott i förhållande till det enskilda moment som går under, och att detta moments undergång endast är en genomgångspunkt för det helas oändliga lif, som i en produkt eller i tusen icke kunnat uttömma sig och derför alltjemnt frambringar nya skapelser med uppoffring af de förra. Jag är så långt ifrån att i denna uppoffring af det ena för det andra finna något ondt eller oskönt eller någonting som tyder på förbannelse, att jag tvärtom i denna lag finner uttryckt något som skulle kunna kallas naturens vishet. Ty om det måste medgifvas, att de naturliga individerna icke kunna vara till i evig tid, så måste det väl ock medgifvas, att, när de en gång skola dö, det då är bättre, att deras död tjenar till andras nytta och dermed äfven till det helas, än att deras död ej skulle tjena till något.

– Jag vill icke för tillfället inblanda mig i diskussionen – inföll här Georg – jag vill bara fästa Richards uppmärksamhet derpå, att han icke är så fri från filosofi, som hän sjelf tror; ty hufvuddragen af den framställda åsigten hafva vi förut sett hos Schelling.

– Hör icke hit. Jag begagnar mig icke af deras ledning, som sitta på sin kammare och konstruera fram verlden ur sitt eget s. k. medvetande. Naturen är min läromästare.

– Och Bibeln min – tog Erhard till ordet – och jag skulle tro, att den läromästaren är bättre än både naturen

och det filosofiska medvetandet. Det senare är ihåligt, den förra dunkel; Bibeln är rik och klar. Och Bibeln är klar äfven angående den punkt, som nu är i fråga. Gud har skapat naturen såväl som menniskan; och, då Han sjelf är god, har Han icke kunnat eller velat skapa annat än ett godt. ”Gud såg på allt hvad han skapat”, heter det, ”och si, det var allt ganska godt”. Vidare finna vi af skapelsehistorien, att af allt det, som på de sex skapelsedagarne frambragtes, var menniskan det högsta. Det kan man förstå dels deraf, att hon skapades sist och derigenom blef skapelseverkets krona, det, för hvars skull allt annat blef till; dels deraf, att Bibeln uttryckligen omtalar Skaparens uttalade vilja i detta hänseende: ”låt oss göra menniskan till ett beläte, det oss likt är, den råda skall öfver fiskarne i hafvet och öfver foglarne under himmelen och öfver fänaden och öfver hela jorden och öfver allt det som krälar på jorden”. Det blir derjemte menniskan medgifvet att gifva åt alla djuren deras namn och derigenom likasom sätta namnstämpeln på sin egendom. Var nu menniskan naturens herre, och var naturen till för hennes skull, så tycker jag det bör vara klart, att menniskans fall – och att hon *har* fallit, torde väl icke ens naturalisten våga neka – icke kunde blifva utan det mest genomgripande inflytande på hela den natur, hvars hjertpunkt hon var, och klart bör äfven det vara, att detta inflytande icke kunde vara ett inflytande till det bättre utan till det sämre. För mig är det således ingenting öfverraskande, att Gud efter syndafallet säger till Adam: ”Förbannad vare marken för din skull”. Tvärtom skulle det hafva förundrat mig, om denna förbannelse uteblifvit. – För öfrigt har jag emot Richards varma försvar för naturen att göra en anmärkning. Detta försvar bestod i ingenting annat än att påpeka, huru den lag, som fordrar det enas uppoffring för det andra, är en helt naturlig lag, och att det är bättre, när man ändå skall dö, att man dör till nytta för någon än för ingen, eller att detta till och med är något rentaf godt. Jag nekar hvarken det ena eller det andra. Jag medger, att det är en lag för naturen, att det enas lif går under för att det andras skall få framträda eller fortlefva. Men huru har Richard fått veta, att detta är naturens laga gång? Han älskar ju icke filosofien och har derföre icke rådfrågat henne; ej heller bryr han sig om Bibeln, och han har derföre icke kunnat vara läromästaren. Naturen har varit det. Hvilken natur? Den om hvilken jag, enligt Skriften, säger, att hon är förbannad, och om hvilken han nekar det. För att dömma mellan oss är det väl då icke nog att visa, att lagen om det enas offring för det andra är någonting naturligt eller utmärkande för hela den natur, om hvilken just fråga är, utan det bör visas, att just detta naturliga icke är en förbannelse, ett ondt; och dervid måste man ju till måttstock välja icke naturen sådan hon *är*, utan naturen sådan hon *borde* vara.

– Det är också alldeles min mening – inföll här Richard – att man bör mäta naturen efter hvad hon bör vara, men naturen *är* just hvad hon *bör* vara, eller hon *bör* vara hvad hon *är.* Allting är nämligen hvad det bör vara, då det utan några snedsprång följer de lagar, som i detsamma äro nedlagda. Och det är just ett stående kännemärke på naturen, att hon i ingenting afviker från de lagar, som i henne äro nedlagda eller rättare inneboende, ty ingen har förmodligen någonsin lagt dem dit. På samma sätt som månen i natt gör sin rund från öster till söder och vester, och sedan han fyllt sitt mått, går i nedan, och sedan han gått i nedan, går i ny, så har han gjort i årtusenden och kommer äfven framdeles att göra så. Och på samma sätt som jorden med de öfriga planeterna dansar kring solen i år, så har hon gjort i oräkneliga sekler och skall väl äfven fortfara att göra så. Kunde man väl på förhand räkna ut den ena himlakroppens ställning till den andra vid en viss kommande tidpunkt, kunde man förutsäga på minuten när en solförmörkelse skall inträffa och huru långt den skall sträcka sig, om icke den strängaste regelbundenhet såsom en allherrskande makt genomginge universum? Jag tager denna sten och kastar honom ut i rymden; hvaraf vet du så säkert, att han skall stanna dernere – der du nu såg honom falla – och hvarföre kunde du icke lika gerna tro, att han skulle taga vägen åt månen? Det var naturens regelmässighet, som gick dig i borgen, att jordens attraktionskraft nu som alltid skulle taga ut sin rätt. Och sjelfva denna det enskildas förgänglighet, som i dina ögon ser ut såsom ett ondt, tror du väl, att den är en tillfällighet? Jag är säker derom, att, om jag sade dig, att vi om tvåhundra år – nej det är för litet, det är sannt, Metusalah lefde nära tusen – men om jag sade dig, att du och jag om tvåtusen år skulle komma hit på Bels berg i Augusti månad för att se efter, om Hållö fyr ännu stode upprätt derute vid den sydvestra horizonten, så skulle du svara mig, att det är omöjligt, eftersom Hållö fyr då *förmodligen* är borta, och du och jag då *säkert* äro borta. Hvaraf är du så viss på den saken, prest? Är det icke derföre, att

äfven du måste erkänna naturens regelmässighet och lagbundenhet äfven i det, som vi kalla förgängelse? Och samma lagbundenhet skall du finna i det minsta som i det största. Men är icke det att följa sin inneboende lag detsamma som att vara hvad man bör; och om naturen sålunda är just hvad hon bör, hvarför klandra henne? Nedsätt icke naturen, Erhard, ty henne älskar jag. Hon är min evigt unga, rena, strålande gudinna, och att vara prest i hennes tempel – ser du huru stort det är, Erhard? den bleka stjernan derborta, om hon fölle, skulle icke falla utom dess gårdar – att vara prest i detta tempel, det är mer än att kläda sig i svart, taga på sig en andäktig min och läsa legender för en massa folk, som ingenting begriper.

Hugo, som undertiden flyttat sin svärmiska blick från månen till honom, som senast talat, gick nu fram och slog sin arm om Richards hals.

– Tack sade han – tack för den värma, hvarmed du älskar hvad du anser vara det högsta. Jag är ej alltid af din mening, men värme tycker jag om.

– Äfven jag – genmälte Erhard – ser gerna, att ett tal kommer från hjertat. Det är mig ett bevis, att hjertat ännu icke stelnat, och i sådant fall är man åtminstone böjd att hysa större förhoppningar om ett bättre. Men nog hade jag velat, att vår vän Richard öppnat sitt hjerta för en bättre gudom än naturens. Och, för att återgå till vårt resonnemang, allt hvad Richard senast sagt, har ju icke gått ut på någonting annat än att framhålla naturens regelmässighet. Naturen följer vissa bestämda lagar. Ja visst; derom äro vi väl alla ense. Och att denna lagbundenhet äfven sträcker sig till den upplösande sidan af naturens verksamhet i det hela, det nekar jag ej. Men uppenbarligen är detta ej nog för att rädda naturen från den förbannelse, om hvilken skriften talar, ty det finnes en viss lagbundenhet äfven i det onda eller en ond lagbundenhet. Det torde vara bekant, att de argaste bofvarne äro de som handla mest konseqvent. Men finns det en lagbundenhet, som är ond, så är det icke nog att visa, huru någonting är lagbundet, om man vill ådagalägga att det är ett godt. Naturen kan mycket väl i sig gömma ett element af förbannelse, och just det ständiga framträdandet af detta element, öfverallt der det kan framträda, måste medföra en viss regelmässighet.

– Om det verkligen finns en dylik ond regelmässighet, som den, om hvilken Erhard talar, det lemnar jag åt Georg och filosoferna att afgöra; men visst och säkert synes det mig vara, att icke *den* regelmässighet är ond, som betyder öfverensstämmelse med en ur sakens egen natur hemtad regel. Att bofvens regelmässighet och planmässighet är ond, kan väl hända, men utan tvifvel har han icke hemtat regeln, hvarefter han handlar, hvarken ur sin egen sanna natur eller ur de tings natur, på hvilka hans verksamhet utgår. I förra fallet skulle han nämligen antingen handla rätt eller vara otillräknelig; i senare fallet skulle han nödvändigt handla rätt, alldenstund tingen utan tvifvel *böra* behandlas just enligt sin natur. Naturen åter verkar tydligen enligt lagar, som äro hemtade ur hennes eget väsende; och då en sådan lagbundenhet icke kan vara ond, så är den ett godt och naturen således genom sin lagbundenhet god.

– Jag är alldeles icke öfvertygad, broder Richard, att du har rätt i allt detta. För det första kan det mycket väl hända, att de lagar, dem naturen nu obrottsligt följer, icke äro ett uttryck af naturens väsen, af hennes innersta kärna; och i sådan händelse förfaller det försvar för naturen, som du senast ville genomföra. Och för det andra kan naturen äfven till sjelfva sin rot och grund vara så platt förderfvad, att, äfven om hon troget följde ur denna grund hemtade lagar, detta i alla fall icke skulle göra henne god. Jag anser detta senare icke otroligt. Ty har synden till den grad genomträngt menniskan, naturens högsta representant, att väl icke hennes väsen är synd, men hon dock är med synd alltigenom så besmittad, att hon åt sig sjelf lemnad kan anses vara fullkomligt andeligen död; så är det icke osannolikt, att syndens verkningar inträngt äfven till naturens innersta. Jag finner denna tanke bestyrkt deraf, att på den yttersta dagen en allt förtärande verldsförbränning enligt Skriftens utsago kommer att ega rum; och det är icke troligt, att verlden skulle i grund förstöras, derest hon icke vore i grund förderfvad. ”Då” – säger ju apostelen Petrus [1] – ”skola himlarne med stor hastighet förgås, och elementen skola försmälta af hetta, och jorden med de verk, som derpå äro, skola afbrännas. – Men nya himlar och en ny jord väntom vi efter hans löfte, der rättfärdighet uti

bor”. Uti denna apostoliska utsago är ju angifvet, på en gång *att* en verldsförbränning skall ega rum och *hvarföre* den skall ega rum, nemligen derföre att i denna verld icke bor rättfärdighet.

– Du tycks hafva glömt – inföll här Richard – med hvem du talar. Jag kan icke erinra mig, att jag någonsin med dig kommit öfverens derom, att skapelsens konung, menniskan, skulle vara platt förderfvad; och derföre gälla för mig inga slutsatser från menniskans totala förderf, som jag nekar, till naturens totala förderf, som jag också nekar. Ej heller har jag någonsin åtagit mig att tro på livad en Petrus skrifvit om en väntad verldsförbränning. Och om också en sådan skulle inträffa, så ser jag deruti intet bevis för ditt påstående, alldenstund det alldeles icke är gifvet, att allt det är ondt, som blir brändt. Du brukar ju prisa de heliga martyrer, som fordom bestigit bålet eller tjenat såsom lys-eldar vid hedningarnes fester; blefvo väl de brända derföre att de voro onda? Häraf följer således alldeles ingenting. Deremot tycker jag det bör vara klart, att naturen till sin innersta grund icke *kan* vara förderfvad. Vore hon nämligen detta, så skulle ingenting godt utur naturen kunna frambringas. Af en i grund och botten grumlad källa flyter intet rent eller drickbart vatten. Men att naturen frambringar *något* godt, kan du väl icke neka, så förbunden du än är att såsom prest kläda allt annat i svart, derföre att du sjelf bär svarta kläder. När du är törstig, så förmodar jag, att du finner en frisk vattendryck förträfflig, ehuru den kommer från naturen; en läcker spis försmår du icke; och på en doftande blomma luktar du med oförställd förtjusning. Och, för att kasta en blick på naturens högre regioner, hvad säger du om djurens klokhet, om modren som ända till döds försvarar sina ungar, om hundens och hästens trohet och sådant mer? Är icke detta ett godt? Och har icke allt detta goda framsprungit ur naturens eget sköte, uppvuxit ur hennes egen grund? Kan väl då denna grund vara förderfvad? I sanning icke. Naturens grund måste vara lika ren som han är fast. Han är gedigen som det bästa guld. Och med denna grund äro alla naturens delar fastbundna med oslitliga kedjor, hvilka väl kunna röras men aldrig brista. Med andra ord: ur denna rena grund framgår hela naturens lif i alla dess yttringar. Och sedan jag vederlagt det påståendet, att naturen i sitt innersta väsen skulle vara förderfvad, kommer jag härmed öfver till den invändning, som näst föregick denna och som innebar, att de lagar, hvilka naturen följer, kanske icke äro ett uttryck af hennes egentliga väsen – eller var detta icke den första af dina två senast anförda inkast?

– Visserligen.

– Nåväl, jag bekänner, att detta inkast förefaller mig barnsligt. Det bevisar, att du icke gifvit akt på det innerliga sammanhanget i verlden. Hade du detta gjort, så hade du väl icke kunnat undgå att finna, huru väl allting der är afpassadt efter hvartannat. Du har dock ofta beundrat en blommas konstrika byggnad eller den ändamålsenliga inrättningen af ett djurs och en menniskas kropp. Du talte nyss om en hök, som hade ätit en sparf. Tror du väl, att det var af ett elakt lynne eller af onda begär som höken drefs att tillfredsställa sin hunger med en fogels kött? Månne han lika gerna hade kunnat promenera på ängen och äta gräs som en oxe? Nej, ty hans kropp är icke så inrättad, att han kan hemta sin näring af gräs. Hans näringsorganer äro just afpassade för den slags föda som han här fått. Nu skulle du väl kunna invända, att hans näringsorganers inrättning, som kräfver just en sådan föda och ingen annan, ej nödvändigt är ett troget uttryck af hökens natur och väsen, och derföre – –

– Alldeles – afbröt här Erhard – det var just något i den vägen som jag ville invända. Jag betviflar alldeles icke, att höken nu icke kan underlåta att äta andra foglar, eftersom hans näringsorganer äro så inrättade, att de just passa för sådan mat. Men hvar står det skrifvet, att höken också ursprungligen varit så inrättad? Denna rofgiriga natur, som nu utmärker honom, kan vara hökens andel af just den förbannelse, som drabbat verlden för syndens skull, och enligt min tanke förhåller det sig verkligen så. I paradiset kan det ena djuret icke hafva velat sönderslita det andra, det ena lifvet velat offra det andra. Der rådde endrägt och frid. Profeten Esaias skildrar på följande sätt tillståndet i det rike, der telningen af Isai regerar. ”Ulfvar skola bo tillsammans med lamb, och parder ligga ibland kid; en liten dräng skall tillhopadrifva kalfvar och ung lejon och gödeboskap. Kor och björnar skola gå i bet, och deras ungar tillhopa ligga, och lejonen skola äta halm

såsom oxar. Och ett spenabarn skall lust hafva vid en huggorms hål, och ett afvandt barn skall stinga sin hand uti en basiliskes kula. Man skall ingen sarga eller förderfva på mitt helga berg" 2. Så ville jag föreställa mig tillståndet i paradiset. Telningen af Isai skulle ju återställa det rätta lifvet, som synden förstört. Alltså bör det återställda tillståndet, som i de anförda orden skildras, vara med det ursprungliga likt, eller det senare bör hafva varit likt det förra.

– Jag skall aldrig mer – svarade Richard – förundra mig öfver något som du hädanefter kommer att säga, om du verkligen menar allvarligt med det nu sagda. Jag var icke med i paradiset, och den hök, om hvilken vi nyss talte, var heller aldrig der; således har jag lika litet som du sett hvad der med honom föregick. Du frågar mig, hvar det står skrifvet, att höken ursprungligen varit så inrättad som nu. Jag finner det helt rimligt, att du frågar, hvar det står *skrifvet.* Ty för dig är ett bevis liktydigt med ett uppvisande, att så är det skrifvet. Jag bryr mig ej mycket om sådana bevis. Och dock, om du lärt dig de första bokstäfverna i naturens abcd, så skulle du kunna läsa, huru det står skrifvet med outplånliga drag i den der hökens anatomi och fysiologi, att han såsom hök betraktad ej har kunnat gå vid någon af paradisets fyra floder och äta gräs. Men äfven om så underligt hade varit, så tycker jag, att din sak dermed icke hade varit hulpen. Ty gräset är väl också någonting, som gömmer ett inneboende lif. Och om det också är värre att offra ett djurs lif, som är högre utveckladt, så är det enligt din theori, som icke vill att ett lif skall offras för det andra, illa nog att offra äfven det lägre lifvet. Om således också alla paradisets djur varit gräsätande, och om Adam och Eva sjelfva ätit gräs, såsom sedermera deras ättling i något obekant led, Nebukadnezar, så var dermed förbannelsen icke utesluten från paradiset. Jag ser derföre för dig ingen annan utväg än att antingen erkänna, att det icke är någon förbannelse, om ett lif måste gå under för ett annat, eller ock antaga, att man i paradiset var beröfvad den förmånen att äta.

– Jag förlåter gerna – genmälte Erhard – den gäckande bitterhet, som du i ditt tal inlägger. Naturen, har du sagt, är din gudinna, som du älskar och tillbeder, och att hon icke alltid af sina barn fordrar mildhet och kärlek mot dem, som fostrats vid samma barm, derpå äro dessa blodiga fjädrar ett bevis. Du handlar alldeles naturligt. När ett annat lif, sanningens lif, Bibelns lif, dufvan med olivebladet, är dig i vägen, så är du genast roffogeln, som hvässer sina klor och näbb. Men den dufvan skall du icke lyckas få fatt: hon skall gömma sig i sin ark, när man förföljer henne. En gång skall väl floden af synd och tvifvel hafva lagt sig, och då skall hon sväfva fri igen öfver jordens dalar; då skall kanske – –

– Ursäkta att jag afbryter, men du kommer nu in på ett kapitel, som jag icke begriper och kanske icke heller vill begripa. Låtom oss återvända till vårt ämne. Du måste enligt det föregående erkänna, att man i paradiset antingen icke åt eller att det icke är någon förbannelse i det att ett lif går under för ett annat. – Jag erkänner intetdera. Att man äfven i paradiset åt, derom talar skriften uttryckligen. Skaparen säger till menniskan: "Si, jag hafver gifvit eder allehanda örter, som frö hafva på hela jordene, och allehanda fruktsam trä, och trä, som frö hafva i sig sjelfva, eder till mat. Och allom djuren på jordene och allom foglom under himmelen och allo thy, som kräka på jordene och lif hafva, att de skola hafva allehanda gröna örter till att äta" 3. Detta yttrades före syndafallet, och förbannelsen var således ännu icke kommen. Jag erkänner alltså, att det icke är en förbannelse, att ett växtlif offras; men det är också icke om ett sådant lif som fråga nu är, utan om de i egentlig mening lefvande varelsernas lif. Växten känner ingen smärta, när han faller för lien; men djuret våndas, när det lägges på slagtbänken, eller när det sönderslites af ett vilddjurs klor. Det är i denna vånda och smärta, som jag finner förbannelsen, och den kan du omöjligen förneka, så länge du ännu eger qvar en mensklig känsla. Jag skulle derföre möjligen kunna ändra mitt påstående så, att jag icke längre säger det vara en förbannelse, om ett lif går under för ett annat, eftersom det också skulle kunna få sin tillämpning på växterna, hvilka redan i paradiset tjenade till föda, utan jag säger i stället: att det ena lifvet med smärta måste offras för ett annat, deri ligger förbannelsen. Dernäst vill jag medgifva såsom en möjlighet, hvarom jag ingenting vill afgöra, att äfven i det paradisiska tillståndet och enligt Skaparens ursprungliga bestämmelse icke blott växterna tjenade till föda utan äfven djurens kött. Sådant är alltför möjligt. Men i sådant fall har

djurens död icke varit förenad med någon plåga. Den har då varit det stilla utslocknandet af ett lif, som icke tändes för evigheten; och deri har någon förbannelse icke kunnat ligga. Man antager ju äfven om menniskan – ett antagande, hvarom jag heller icke vill fälla något bestämdt omdöme – att hennes paradisiskt-jordiska lif varit ämnadt att förbytas i ett annat och högre, att således äfven utan syndafallets mellankomst ett slags död hade kommit att inträda, men att denna död, såsom det heter, då icke hade blifvit en förskräckelsens konung, utan en stilla och mild förflyttning. I analogi härmed kunde man väl hos djuren tänka sig ett utan smärta utslocknande lif.

– Jag tror – inföll här Georg – att eder disputation kommit något på sned. Om jag icke minnes orätt, var det nyss fråga om huruvida de lagar, som naturen nu följer, kunna anses vara ett uttryck af naturens eget innersta och egentliga väsen. Jag hörde icke angifvas något bestämdt resultat med afseende på denna fråga. Hon skulle dock vara af vigt den frågan, emedan derpå berodde, om det element af smärta och död, som nu i verlden icke kan förnekas, verkligen uppväller ur hennes innersta grund.

– Angående den frågan har jag sagt – svarade här Richard – att det vore en barnslighet, om man ville påstå, att naturens nu gällande lagar icke skulle utgöra ett troget uttryck af hennes innersta väsen. Jag förstår mycket väl, hvarför Erhard ej vill gå in på den saken. Han vill, att naturen ursprungligen skall hafva varit fri från det, som han räknar till den nuvarande förbannelsen, nämligen smärtan och döden, och att detta alltså är något, som sedan kunnat komma till såsom ett påhäng för syndens skull. Men ett sådant antagande är orimligt. Ty i naturen är allting så noga med hvartannat förbundet – såsom jag också redan sagt – att ingen lag kan förändras, utan att hela naturen i och med detsamma förändras, i det hela och till alla sina delar. Ifall den sten, som jag nyss kastade utför berget, icke hade fallit nedåt utan i stället flugit uppåt, så hade det betydt, att attraktionskraften i universum vore suspenderad; och i sådant fall skulle utan tvifvel icke allenast jorden sjelf upplösa sig och låta sina momenter förflygtigas i rymden, utan äfven vårt solsystem och alla andra solsystemer skulle brista och förströs som agnar för vinden. Detta visar, huru djupt hvarje lag är grundad i naturens väsen, då en förändring i lagen skulle förorsaka en omstörtning af hela universum. Och på samma sätt som med den exempelvis anförda lagen förhåller det sig äfven med den förgängelsens, smärtans och dödens lag, hvarom frågan här gäller. Vi komma således nödvändigt tillbaka till det erkännandet, att denna lag sammanhänger med naturens väsen och af detta är ett troget uttryck. Och då naturen, såsom också är sagdt, icke kan vara till sjelfva sitt väsen förderfvad, så måste förgängelsens, dödens och smärtans lag, som leder sitt ursprung från naturens eget rena väsen, ej vara någonting ondt, och det, som efter denna lag sker, icke vara någon förbannelse. Jag medger gerna, att detta för individerna kan vara obehagligt nog; men det hela eller naturen sjelf träffas deraf icke: för henne finnes smärtan och förgängelsen icke till. Individernas bortgång, generationernas bortsopande, smärtorna och döden, som träffa de enskilda, äro blott föryngringsprocesser, utur hvilka naturen segrande framgår, alltid lika skön och lika mäktig. Men det förstås, att för den, som icke mäktar höja sin blick från det enskilda till det allmänna och hela, den, hvilken, såsom Thorild säger, blott hyllar ”delens filosofi,” för honom måste naturens inrättning förekomma skröplig nog. Det hela är icke till för delens skull, utan delen är till för det helas skull. Ej heller är delen någonsin det hela, och då är det icke underligt, om han råkar ut för konflikter, när han vill träda i det helas ställe och hänföra allt till sig. Så gör emedlertid den, som finner något smärtsamt deri, att han måste gå under för det helas skull. Det är den inskränkta, trångbröstade uppfattningen, hvilken ingen bildad menniska någonsin borde låta komma sig till last.

– Jag beklagar – genmälte Erhard – att jag icke kan komma till någon annan åsigt, än den, hvilken Richard anser vara uttryck af en trångbröstad själ. Det må visserligen medgifvas, att, när det en gång så förhåller sig, att delen icke kan ega bestånd jemte eller uti det hela, så får delen finna sig i detta sitt öde, men jag kan icke heller frångå, att det hos det hela blir en betänklig brist, om det icke kan bestå utan genom uppoffringen af sina delar.

– Jag deremot, broder Erhard, finner det vara en förtjenst hos det hela, att det ensamt eger evigt bestånd. Det anses nämligen af hvarje vanligt menniskoförstånd såsom mera utmärkt, om man är den ende i sitt slag, när detta slag är ett godt, än om man i det ifrågavarande afseendet är sjelf andre eller sjelf tredje eller sjelf hundrade. Och jag skulle ändå icke säga ett ord emot dina anklagelser, om det kunde uppvisas, att delens undergång vore någonting ondt för honom sjelf. Ty att den för det hela icke är något ondt, det är tydligt deraf, att det just är genom delarnes förgänglighet, som det helas fullkomlighet rätt tydligt framstår. Icke heller för delen sjelf kan undergången vara ett ondt. Ty ondt är endast det, som strider emot det tings natur, som för tillfället är i fråga. Men det strider icke mot den enskilda delens natur att gå under i det hela. Tvärtom skulle det strida mot hans natur, om detta icke inträffade. Ty emedan naturen är lefvande, så är naturen i det hela lifvet i det hela, och det helas del har derföre också af lifvet blott en del. Men ett lif, som icke är hela lifvet, inrymmer ovilkorligen en brist af lif, och ett lif, som brister, måste ju nödvändigt träffa på en punkt, der det icke längre räcker till och derföre slocknar af sig sjelft. Denna punkt är döden. Att döden måste komma, ligger således i det enskilda tingets eller i delens natur och kan derföre för honom icke vara ett ondt.

– Men huru vill du då förklara denna hos alla lefvande varelser så djupt rotade fasa för döden? Tror du, om det låge i deras ursprungliga natur att dö, åtminstone att dö på ett sådant sätt som nu sker, att deras natur då skulle uppresa sig mot döden och med alla qvarvarande krafter söka att hålla honom aflägsnad? Hvarföre är dödsstraffet det svåraste straff, som af staten kan en menniska påläggas? Och hvarföre kan man genom hotelse af död förmå somliga att offra allt hvad de annars hafva kärt på jorden?

– Derpå kunde jag helt kort svara, att om någon fruktar för döden, så sker detta derföre att han *anser* honom för ett ondt, men deraf att han *anser* döden för ett ondt, följer icke, att han också verkligen så *är.* En stor del af den fruktan, som vid tanken på döden hos menniskorna är fästad, torde dessutom härleda sig från den oriktiga föreställningen, att någonting obehagligt kunde följa efter döden.

– Och du anser förmodligen, att efter döden följer ingenting?

– Jag anser, att efter döden följer mycket, ty naturen är evig och stannar icke i sin fortgång derföre, att individerna uppgifvas i vägen. Men hvad som inträffar efter det eller det individuella lifvets utslocknande träffar icke detta individuella lif. Det har spelat ut sin roll i verldsutvecklingens stora drama; och om det fallit i fjerde akten, eller i tredje, i andra, ja till och med i den första, så öfverensstämmer det icke med det naturliga skådespelets lagar, att det skulle på nytt framträda i den femte. När den enskilde är borta, så är han borta.

– Richard, Richard! – inföll här Hugo (han med den svärmande blicken, som af sina vänner gemenligen kallades mystikern, under det att Georg bar namnet filosofen) – nu, Richard, tycker jag icke om dig. Detta försvinnande för evigt är något, som isar min själ. Minns du icke, hvad Schiller låter marquis Posa säga, då han för sista gången trycker till sitt bröst Don Carlos:

”– – Du verlierst mich Carl – Auf viele Jahre – Thoren nennen es Auf ewig”. –

Det är blott i dårens själ, som tanken på en evig skilsmässa finner något fotfäste.

– Verkligen, Hugo? hvad säger du då om detta:

”Farväl för evigt, ja för evigt, Cassius, Om nånsin mer vi träffas, le vi säkert; Om ej, nåväl, då är vårt afsked gjordt.”

Jag förmodar, att du igenkänner dessa ord. De kunna väl vara lika bra som de andra: auktoriteten är icke mindre. Men jag ämnar icke stödja mina åsigter på skaldeutsagor, aldraheldst då de äro tvetydiga och

dessutom äro lagda i andras mun, för hvilkas uppfattning skalden sjelf icke behöfver gå i borgen. Här är fråga om individernas försvinnande från lifvets skådebana. Jag säger dermed icke att de öfvergå till intet. I dem har också strömmat en åder af naturens allmänna lif, och detta kan ej totalt försvinna, sedan ådern förblödt. Det återvänder i naturens rika sköte, möjligen för att framträda på nytt i ett annat uttryck; men om också detta senare skulle ske, så är det icke det gamla individet som ånyo framträder; ty det gamla individet var det förra individuella uttrycket af naturens lif, och det uttrycket är ju borta.

– Men – invände här Erhard – jag upprepar den fråga, som jag nyss gjorde: om döden icke är ett ondt för individerna, hvarför hysa de för döden en så inrotad, instinktartad förskräckelse? Ty det, som du nämnde om fruktan för efter döden följande straff, förklarar endast den medvetna fruktan, icke den instinktmässiga fasan.

– Den saken – svarade Richard – förefaller mig mycket enkel. Vill du svara mig på ett par frågor?

– Gerna.

– När är det, som fruktan för döden kan komma i fråga, den fruktan, menar jag, om hvilken vi här tala och af hvilken vi kunna äga någon erfarenhet? Är det före döden, eller är det senare?

– Naturligtvis före döden.

– Naturligtvis. Men före döden, d. v. s. innan döden infunnit sig, har den, som skall dö, då ännu något qvar af lif, eller har han alldeles intet?

– Han har något qvar.

– Javisst; och han känner, att han har det qvar. Det är denna rest af lif, som han instinktmässigt fruktar att döden skall beröfva honom. I sjelfva dödsögonblicket är han ovilkorligen nöjd att dö, ty han eger då ej längre några de minsta resurser för ett fortsatt lif, icke ens så mycket, att han kan *önska* att få lefva längre, emedan sjelfva denna önskan vore en yttring af lif och således betydde, att lifvet ännu icke vore uttömdt. Jag vill begagna ett mycket simpelt exempel. Om du åt en hund, som är hungrig, gifvit mat på en tallrik, och om du, innan han slutat sin måltid, gör min af att taga bort tallriken, så skall hunden morra åt dig eller åtminstone visa sig otålig; när maten är slut, skall han deremot låta dig taga bort tallriken utan minsta tecken till missnöje, ty han behöfver den då icke mer. Så är det också med den lefvande varelsen och döden. Döden gör min af att vilja beröfva den förre något af hans lif, och derföre visar denne honom en mulen uppsyn: men döden infinner sig ändå aldrig förr, än lifvet af sig sjelft försvunnit, och då är ingenting qvar att förlora, alltså ej heller att sörja öfver.

– Nu Richard – inföll här Georg – har du, efter allt hvad jag kan förstå, återigen varit framme och stulit från filosoferna. Ditt sista resonnemang påminner nog starkt om Epikuréernas: ”der jag är, der är icke döden, och der döden är, der är icke jag”.

– Och jag – sade Erhard – vet icke, hvilket jag hos dig, Richard, mest skall beundra: din fintlighet att försvara din mening, eller ditt mod att kunna vara nöjd med en så tröstlös åsigt. Det senare torde nästan vara större än den förra. Emedlertid vill jag upptaga det exempel, som du nyss begagnade. Om hunden icke blifvit mätt genom den mat, som gafs honom på tallriken, tror du, att han äfven då är fullkomligt tillfreds? Eller skall han icke då söka efter mera?

– Troligen, och har han en god husbonde eller matmoder, så skall han utan tvifvel *få* mera, tills han blifvit mätt. Det bevisar emedlertid för din sats ingenting. Öfverflyttas exemplet på vår fråga, så betyder det ingenting mer, än att, *om* den individuella varelsen icke genom detta lifvet fått alla sitt väsens kraf

tillfredsställda, så skall ett annat lif skänkas honom, der detta sker. Men det betyder icke, att döden, d. v. s. *detta* lifvets upphörande, är ett ondt, då ju detta lifvet redan gifvit hvad det kunnat. För öfrigt är detta *om*, som jag nyss accentuerade, likasom alla andra om, någonting mycket problematiskt. Ty frågan, om något i mitt väsen liggande kraf genom detta lifvet blifvit tillfredsstäldt eller icke, kan omöjligen afgöras förr, än detta lifvet skänkt mig allt hvad det kunnat; och detta åter kan icke sägas hafva skett förr, än sjelfva dödsögonblicket inträdt; men om det ögonblicket har ännu ingen kunnat aflägga något vittnesbörd. Det kan sålunda aldrig bevisas, att något i vårt väsen grundadt behof finnes, som genom detta lifvet icke får sin uppfyllelse; och om det kunde bevisas, så följer deraf icke, att detta lifvet är behäftadt med någon förbannelse.

– Det synes mig emedlertid – svarade Erhard – som om du ändå alltid undvikit sjelfva svårigheten, nemligen att förklara smärtan, som ju alltid finnes i detta lifvet, och få henne till att icke betyda något ondt. Jag skulle gerna kunna medgifva åt dig, att i sjelfva döden ingen smärta finnes – jag säger icke, att jag *gör* det, men jag skulle *kunna* göra det, utan att din sak dermed vore hulpen. Ty smärtan, som i verlden finnes, är ett faktum, hvilket ingen konst förmår att bortresonnera; och lika säkert är det väl äfven, att smärtan är ett ondt. Jag har också redan förut anmärkt, att jag icke så mycket skönjer verldens förbannelse uti den omständigheten, att det ena lifvet går undan för det andra, hvilket måhända redan från början var Skaparens afsigt, åtminstone hvad angår djuren; utan jag ser förbannelsen egentligen deri, att allt detta sker med smärta.

– Ja – inföll här mystikern – denna smärta är omisskännelig i alla områden af naturens lif. Paulus talade om en kreaturens suckan, eller rättare om en skapelsens suckan, och det synes mig, som om det skulle vara svårt att icke märka den. Jag vill icke tala om de högre djuren, som marteras af menniskorna och af hvarandra, om oxen, som stönar för plogen, eller hästen, som skälfver för sin plågares piska – har du sett en sådan häst i ögat, Richard, utan att känna en blytyngd falla öfver dina egna skuldror, så vet jag icke, huru du är beskaffad – men jag vill påminna om några drag ur den lägre naturen. När Augustidagen är het, såsom den nyss förgångne, när solen glöder och hvarje källåder försinar, så brukar man säga, att naturen suckar och våndas af hetta. Är detta blott en bild? Jag tror det ej. När sommarn är förgången och hösten kommer och lunderna aflöfvas och nattens vindar gå genom skogen, är det då blott en bild, om man med Malmström säger, att då suckar det så tungt uti skogen? Jag tror det ej. Och när vintern kommer med sina drifvor, och allt står isigt och förfruset, och nordan hviner; ligger det icke en ton af stickande smärta i hans röst? – Och sjelfva våren – –

– Förlåt mig, Hugo – afbröt här Richard – om de fyra årstidernas mystiskt-poetiska betydelse kunde vara intressant nog att tala, blott icke nu, när jag är med. Allt det der suckandet, som du tycker dig höra i naturen, är bara ett eko af dina egna suckar, när du behagar vara sentimental. Hvarföre skulle naturen sucka, när hon får göra allt hvad hon vill, d. v. s. följa i allt sina egna inneboende lagar? Och om du ändtligen vill ha naturen så känslig för ombyte af köld och värme, så tycker jag, att en mångtusenårig erfarenhet i den vägen borde hafva skänkt henne en viss vana. Allt det der torde vi derföre böra lemna. Men visserligen måste jag medgifva, Erhard, att smärta i naturen finnes. Deraf vill jag dock icke draga den slutsats, att naturen är ond eller förbannad. Ty hvem har sagt, att smärtan nödvändigt är ett ondt? Jag nekar icke, att hon är så för den enskilde, men hvarföre? Derföre att hon innebär ett hämmande af hans lifsprocess, en minskning i hans lif. Deraf följer ingenting med afseende på naturen i det hela. Hennes lifskraft minskas eller hämmas icke; ty hvad som försvinner på det ena stället tillkommer på det andra. Jag vill välja ett exempel. Jag är egare af en summa penningar, tusen riksdaler. Dessa har jag förvarat, fördelade på fyra olika ställen, A, B, C och D, lika mycket på hvardera. Sedan behagar det mig att flytta öfver från A till B femtio riksdaler. Derigenom blir B rikare och A fattigare, men jag blir hvarken rikare eller fattigare. Och om jag sedan från A flyttar bort de återstående pengarne till C, så finns sedan A för mig icke längre till såsom förvaringsställe, men detta har icke det ringaste inverkat på mina förmögenhetsvilkor. Så är också smärtan ett intrång i den enskildes lifsvilkor, men det, som han derigenom förlorar, blir icke någon förlust för naturen i det hela. Hos den

enskilde hämmas lifskraften; men naturens lif hämmas icke för det, ty om det ock icke hos den enskilde får göra sig gällande, så genombryter det denna sin skranka, offrar den enskilde och skaffar sig uttryck på ett annat ställe. Georg skulle kunna tala för oss om en filosof, som liknat det hela vid ett haf och de enskilda vid hafvets stigande och fallande vågor. Jag finner liknelsen icke oanvändbar, hvilket visar, att äfven filosoferna ibland kunna ha en förnuftig tanke. Naturen är detta haf, som rör sig i hastigt ilande böljor. När en sådan bölja träffar ett skär i vattenbrynet, så händer det, att hon brusar upp och splittras i tusen droppar, som falla tillbaka i djupet. Då är hon icke längre till såsom den böljan, men hafvet har på henne ingenting förlorat. – Jag förblifver således vid min mening, att naturen är fri från all den förbannelse, om hvilken presterna så mycket älska att tala; och jag ser i denna ovärdiga lära ingenting annat än ett uttryck af deras önkan att under förbannelsens kathegori sammanfatta allt, på det att allt måtte komma i behof af den välsignelse, som lärer finnas hos dem allena, och dymedelst af dem komma i beroende. Ty herrsklystnad har i alla tider varit ett genomgående drag hos presterna.

– Det är möjligt – genmälte Erhard – att presterna i en eller annan tid gjort sig förtjenta af den förebråelse för herrsklystnad, som du mot dem riktar; men det är icke möjligt, att läran om naturens förbannelse haft sitt upphof från den källa, du anger. Vi grunda den läran på den heliga Skrifts tydliga utsago, och det är ur denna källa vi hemta alla våra läror. Jag kommer också att förblifva vid skriftens vittnesbörd äfven med afseende på den fråga, om hvilken vi här talat. Naturen var ursprungligen god, såsom allt hvad Gud skapat, men blef, när menniskan föll, belagd med förbannelse. Det är den mening, jag framställde från början och som jag ännu vidhåller.

– Naturen har aldrig varit förbannad och är det ej heller – inföll Richard – detta är den mening jag från början framställde, och som jag ämnar vidhålla. Vi hafva således med vår strid ingenting uträttat med afseende på hvarandra. Nå, det var icke oväntadt att så skulle inträffa. Men eftersom vi ännu allesammans se så vakna ut – med undantag af Hugo, som alltid drömmer – så kunde vi kanske tillåta vår filosof att också få ett ord med i laget. Det har synts mig, som om han under vårt föregående samtal ibland haft svårt att lägga band på sin tunga. Det vore kanske grymt att längre binda munnen till på – –

– Fullända icke din afgrundstanke – afbröt Georg skrattande – eljest torde du få mera skuld på ditt samvete, än du orkar bära. Jag nekar icke, att jag ibland haft lust att falla Er i talet, hvilket jag också någon gång gjort; men jag känner gränserna för det passande. Då det nu emedlertid af mig begäres, att jag skall yttra min åsigt om den sak, som är i fråga, så ville jag först veta, hvad det är för en sak, som är i fråga.

– Hvad befalles, herr filosof?

– Jag menar, att jag ville veta, hvad det egentligen är, som du och Erhard disputerat om.

– Ödmjukaste tjenare, du har således sofvit?

– Nej icke jag, och icke heller mitt öra eller mitt förstånd, men jag hyser starka misstankar, att det är något hos dig och Erhard, som sofvit under denna disputation.

– Dina gränser för det passande tyckas vara ganska rymliga. Didos oxhud – ursäkta mig, att jag kom att beröra det begrepp, som du nyss hindrade mig från att uttala – Didos oxhud kunde icke hafva gifvit dem mera uttänjbara. Hvaraf sluter du att vi sofvit?

– Deraf, att, när disputationen var slut, begge stodo på samma punkt som vid början. Deraf bör man kunna förstå, att hela kapplöpningen Er emellan varit en dröm.

– Icke särdeles artigt; men det gör detsamma, huru vill du börja striden?

– Jag vill börja med att bestämma stridsämnet, ty sådant har, såvidt jag kunnat förstå, ännu icke skett. I Edra

repliker har jag ofta hört inblandas uttrycket: *naturens förbannelse*, och jag gissar derföre, att tvisteämnet gömt sig under dessa två ord.

– Och jag gissar, att din första fordran nu blir, att vi skola sadla dessa två ord, för att du såsom en äkta filosof måtte kunna få rida på dem. Gissar jag icke rätt, herr filosof?

– Fullkomligt rätt, orden äro vid resonnemangerna det enda fortskaffningsmedel jag känner, och då synes det mig vara fullt ut lika så bra att rida på dem som att af dem föras i släptåg. Men skämt åsido, innan man börjar disputen, bör man alltid bestämma betydelsen af det, hvarom man disputerar; ty det kunde ju hända, att min motståndare dervid hade fäst en annan betydelse än jag, och då blefve min strid en Don strid mot väderqvarnarne. – Erhard säger: naturen är förbannad, du säger: naturen är icke förbannad. Jag frågar dig då aldraförst: hvad menar du, när du talar om naturen?

– Naturen? – naturen är det verkliga, sammanfattningen af allt verkligt.

Tror du, att Erhard skall gå in på den saken? – Hvad säger Erhard?

– På Richards definition kan jag omöjligen gå in, ty om den vore riktig, så skulle Gud sjelf, som väl är det verkligaste af allt, också höra till naturen, och det kan jag ej medgifva. Jag räknar till naturen icke heller Englarne eller de osynliga varelserna, utan endast det, som vi kunna se med våra ögon.

– Der ha vi det – sade Georg – meningsskillnad om sjelfva betydelsen af ordet natur! Att Richard icke kunnat erkänna naturens förbannelse, är sannerligen ej underligt, då han med naturen menar allt verkligt; han skulle då hafva måst medgifva, att allt verkligt är förbannadt, och det hade varit mer än rysligt. Erhard behöfde deremot icke vara så rädd för tanken på naturens förbannelse, då han ju alltid hade en annan verklighet i reserv, som icke behöfde vara förbannad. Låtom oss alltså i första rummet komma öfverens om, hvad vi böra förstå under ordet natur. Richard säger, att hon är det verkliga; hvad är då det verkliga?

– Jag skulle vilja svara naturen – sade Richard – men emedan du då skulle anklaga mig för en cirkel, så vill jag säga, att jag kallar allt det verkligt, som är eller sker i tiden. Naturen är således sammanfattningen af allt detta.

– Är Erhard nöjd med denna förklaring? – frågade Georg.

– Naturligtvis icke, ty då skulle jag till den natur, som jag anser vara förbannad, äfven nödgas räkna den nya himmelen och den nya jorden, der rättfärdighet uti bor; ty äfven dessa skola väl vara i någon *tid* efter *denna* tidens slut. Och när jag rätt besinnar mig, kan jag ej heller gilla min egen nyss angifna definition, att naturen är allt det som vi kunna se med våra ögon, ty äfven himmelens herrlighet skall en gång blifva uppenbar för vårt öga, om vi vinna och bevara lifsens krona.

– Det är emedlertid du – sade Georg – som bör bestämma, hvad vi här hafva att förstå med ordet natur, ty satsen, att naturen är belagd med förbannelse, var din sats.

– Jag vill då – återtog Erhard – bestämma mig så, att jag säger: naturen är sammanfattningen af alla himlakropparne, jorden inberäknad med allt hvad på dem finnes och alla de krafter, som i dem verka. Det tror jag är den vanliga betydelsen af ordet natur.

– Du anser sålunda, att allt detta är belagdt med förbannelse?

– Det vågar jag ej säga, ty enligt ordalydelsen i 1 Mos. 3: 17 är det egentligen *marken*, som är förbannad; och med den skapelse, som enligt Paulus suckar efter förlossning, kan möjligen menas endast denna jorden med allt hvad som deruppå är. Derjemte erinrar jag mig, att det finnes åsigter, som till någon eller några af

de solar, hvilka fjerran från vår jord i skapelsens centrum kretsa kring hvarandra i skönhet och ljus, förlägga herrlighetens land, och der finnes naturligtvis ingen förbannelse. Jag vill derföre inskränka mitt påstående derhän, att jag endast om vår jord med hvad deruppå är utsäger lagen om förbannelse, och i denna mening vill jag då hafva förstått ordet natur.

– Vi kunna också gerna tills vidare stanna vid denna tydning för att slita tvisten mellan Erhard och Richard. Visst blir det en ovanligt inskränkt betydelse, som sålunda åt naturen tillerkännes; men något mera torde kanske för vårt föreliggande ändamål icke behöfvas. Kan det visas, att vår jord med det lif, som på henne rör sig, är belagdt med förbannelse, så har Erhard rätt; i annat fall, så länge ingen vågar påstå, att förbannelsen kunde finnas annorstädes än på jorden, får Richard sin vilja fram, att naturen, hon må tagas i vidsträcktare eller inskränktare betydelse, icke träffas af någon förbannelse.

– Jag skulle – inföll Richard – redan här kunna göra en anmärkning, filosof! mot ditt sätt att skipa rättvisa mellan oss båda; men jag vill spara denna anmärkning tills något senare. Jag gissar, att filosofen nu äfven vill hafva en närmare bestämning af ordet *förbannelse.*

– Alldeles – svarade Georg – vi fråga Erhard om den saken.

– Förbannelsen, som jorden bär, är något ondt, som Gud pålagt henne för menniskans synds skull – svarade Erhard.

– Då – återtog Georg – är saken snart afgjord till Richards förmån, ty någon sådan förbannelse, som den, om hvilken Erhard talar, låter ej tänka sig och finns derföre hvarken på jorden eller annorstädes. Jag vill fråga dig, Erhard, om någon kan gifva åt en annan, hvad han sjelf ej har?

– Nej.

– Har Gud hos sig något ondt?

– Nej.

– Kan Han då gifva ondt åt en annan, t. ex. åt jorden?

– Nej, icke på det sättet. Men Gud kan pålägga jorden något, som hos Honom sjelf är ett godt, men som blir ett ondt genom öfverflyttningen till det andra, genom sjelfva det förhållande, hvari detta andra står till den gifvande. Jag vill välja ett exempel. Det faller ingen menniska in att påstå, att ljuset som utströmmar från solen, är något ondt; det mottages ock af det friska ögat såsom en herrlig gåfva; men när ögat är sjukt, tror du icke då, att solens ljus, som i sig sjelft är något godt, skall tillfoga ögat smärta och kännas såsom ett ondt?

– Derpå tviflar jag alldeles icke; men om du medgifvit, att solens ljus kan träffa ett friskt öga, utan att smärta deraf följer, och ibland kan träffa ett sjukt öga, så att smärta uppstår; så måste smärtan, som icke fanns i det förra förhållandet, ligga i det som skiljer det senare förhållandet från det förra, d. v. s. i det sjuka ögats sjukdom och i ingenting annat. Nu är sjukdom frånvaro af helsa, ett hämmande i den för det ting, som är i fråga, egendomliga lifsprocessen, och ögats sjukdom består just uti att icke rätt kunna se eller emottaga det ljus, som det borde mottaga. Det är i denna oförmåga, som sjelfva smärtan ligger, men den oförmågan har ju icke kommit från solen?

– Det erkänner jag; men det är ju gifvet, att smärtan infinner sig då, när solljuset träffar det sjuka ögat, men i annat fall uteblifver, och deraf, tycker jag, måste ovilkorligen följa, att smärtan ändå på något sätt kommer från solljuset.

– Du har kanske kommit sanningen närmare, än jag från början märkte. Vi hafva gjort oss skyldiga till ett

fel, som måste afhjelpas: vi hafva sammanblandat begreppen *smärta* och *ondt.* Att vi dertill icke ägde rättighet, framgår af den erfarenhet, som vi väl alla äga, att somliga smärtor äga en renande och förädlande inflytelse, kort sagdt, innebära något stort och godt, hvilket skulle vara omöjligt, om smärtan vore alltigenom ett ondt. För att nu komma till rätta igen, vilja vi återvända till exemplet om solljuset och det sjuka ögat. Om ögat varit icke allenast sjukt, utan rent af blindt – d. v. s. såsom öga betraktadt *dödt* – skulle då solljuset åt detta öga hafva medfört någon smärta?

– Naturligtvis icke.

– Och om ögat varit alldeles friskt, ej heller. Alltså fordras för den der smärtans inträdande först två saker: ögat skall ej vara alldeles friskt, men icke heller alldeles dödt; det skall ej fullkomligt kunna mottaga ljuset, men ej heller vara alldeles oförmöget dertill. Sedan kommer soljuset till, och då uppstår smärta i ögat. Hvari ligger då egentligen denna smärta? Hon är produkten af tre faktorer: solljuset, ögats förmåga att se och ögats oförmåga att se. De två sista faktorerna kunna vi sammanslå till en och kalla den: ögats ringa synförmåga, och smärtan blir då förhållandet mellan solljuset och ögats ringa synförmåga, smärtan blir missförhållandet mellan dessa två. Häraf böra vi genast kunna förstå, att ögats smärta icke är detsamma som ögats onda. Ty hvad är ögats onda? Motsatsen mot det, som är ögats goda. Och hvad är det? Just den riktiga förmågan att se. Ögats onda är således dess oförmåga att se. Af denna oförmåga ingick nu något uti det, som vi kallade ögats smärta; men smärtan innebar derjemte något annat, och var således icke alltigenom ett ondt. Vi inse vidare, att smärtan i den mening kan sägas vara förorsakad af solljuset, att solljuset lemnar en af de insatser, utan hvilka smärtan icke kan uppstå; men den insats, som solljuset lemnar, är, enligt det föregående, en del af det i ögats smärta ingående goda elementet, således icke ett ondt. Och denna insats blir ej heller ett ondt genom att hänföras till ögat, ty ögats onda är ju ögats oförmåga att se, och till denna oförmåga kan solljuset omöjligen öfvergå. – Öfverflytta vi nu detta exempel jemte resultatet af vår undersökning på vårt föreliggande ämne, så komma vi att stanna vid följande tanke: Från Gud, som till hela sitt väsen är god, kan något ondt omöjligen komma; och en smärta kan endast i den mening sägas komma ifrån Honom, att Han lemnar det i hvarje smärta ingående goda elementet.

– Jag skulle sålunda – tillade Erhard – hafva haft orätt i det påståendet, att naturens eller jordens förbannelse vore ett ondt, som Gud pålagt henne för syndens skull. Särdeles stor vigt lägger jag visserligen icke vid resultaterna af filosofiska resonnemanger; ty de kunna se bra ut och ändå till slut falla isär, liksom om det dem sammanhållande bandet vore förmultnadt. Men jag fruktar icke heller att gifva en filosof rätt, så snart hans utsagor icke uttryckligen strida mot den heliga Skrift. Och jag kan om det resultat, till hvilket Georg nyss kom, icke bestämdt påstå, att det så gör. Ty dermed, att Gud uttalar förbannelsen öfver den jord, på hvilken syndafallet skett, kan möjligen endast vara gifvet, att Gud velat bekräfta, hvad som redan var ett faktum, att i och med synden hos menniskan också i hela naturen ett ondt, en förbannelse, insmugit sig, hvarvid det då icke blir nödvändigt antaga, att denna förbannelse eller detta onda kommit från Gud. För att gifva Georg anledning att ytterligare utveckla sina tankar, vill jag derföre ändra min sats så, att jag säger: Förbannelsen är ett ondt, som drabbat jorden för syndens skull. Är Georg nöjd med denna definition?

– Nej, Georg – afbröt här Richard – svara honom icke, ty då blir det aldrig slut på Ert ordrytteri. Då jag är den, som fört Er hit upp på berget, så ligger det på sätt och vis i mitt intresse att lyckligt föra Er ned igen, och det måste, om det skall kunna ske, ske snart, ty som du ser, stiger der upp en svart sky ur hafvet; månen skall snart gömmas i den.

– Gud vare tack, vi få regn! – sade Erhard. – Det blir mer än välkommet för vår törstande jord. Sen J, vänner, huru himmelen svartnar och hafvet derinunder? Så stod fordom Elia på Karmel och lät sin tjenare gå bort och se utåt hafvet, och när han hade gått fåfängt sex resor och sjunde resan kom dit, då såg han en sky såsom en mans hand uppstiga ur vågorna. Och förr än man såg till, vardt himmelen svart af moln, och ett stort regn kom. Då hade marken törstat i mer än tvenne år. – Äfven det regn, som i natt faller, blir en

välsignelse af Gud.

– Regn som regn, och torka som torka! – svarade Richard – här är icke tid att predika. Men har man sett på maken? Väck sofvaren!

– Det sista yttrandet hade afseende på den yngste af sällskapet, mystikern, som, lutad mot klippväggen, under samtalets fortgång hade inslumrat, straxt efter sitt eget sista tal om skapelsens suckan. Han såg blek ut i månskenet, men rent, som ett barns, var hans ansigte, och den lilla skugga af vemod, som hvilade deröfver, var mera egnad att höja än att förtaga denna renhet.

– Vakna, Hugo, annars gå vi ifrån dig alla tre

– sade Georg tämmeligen högt.

– Tre – nej – enhet, enhet älskar jag – stammade Hugo vaknande – ah, jag tror, jag har sofvit.

– Ja – svarade Georg mildt – och drömt nu som vanligt om den ofattliga ur-enheten – det är en österlandets dröm, och du är en vesterns son.

– En österlandets dröm – upprepade Richard – passar förträffligt, då vi befinna oss på Bels berg; var icke Bel en Österlandets gud?

– Bel eller Baal var Kaldeernas och Syriernas solgud – svarade Hugo – när Georg förebrår mig österländska drömmar, har han då glömt, att solen med ljuset kommer från öster?

– Från öster kommer äfven natten.

– Och månen, nattens ljus –

– Denna gång – afbröt Richard – kommer natten från vester. Se hur mörkt det blir. Låtom oss gå.

En halftimme senare föll regnet i strömmar och blixtarne fräste kring bergets topp. Två män, som kommo från en konventikel i grannskapet, gingo genom dalen derinunder. Den ene sade till den andre: ser du, Göran, huru det blixtrar kring Bels-berget? det ser ut, som om Elia varit der med Baals prester.

– O, att så varit! – svarade den andre. – Ordet ägde då många föraktare mindre; Kisons bäck skulle då ännu en gång svälla af de falska profeters blod.

– Var lugn – sade han, som först talat – hämndens dag skall komma, hämndens och vedergällningens dag. Men hvad kan klockan vara, Göran.

– Det måste vara midnatt.

II.

Följande dag var regnig, och emedan torkan förut varit långvarig, så var det ingen, som sörjde deröfver.

Våra fyra bekanta från gårdagen voro efter intagen middag församlade i en flygelbyggnad på gården Rye, en halftimmes väg från det berg, der vi sist funno dem tillsammans. Rye var ett älskligt och fridfullt landtställe, bebodt af en ännu älskligare familj. Den vackra belägenheten vid Åbyfjorden beredde tillfälle till salta bad, hvaraf främlingar stundom begagnade sig. De plägade då inackordera sig på Rye. Så hade våra bekanta gjort, och de hade ej funnit skäl att ångra sig.

Nu sutto de, som sagdt, i den röda flygelbyggnaden, i ett rum på gafveln. Jag tror, att detta rum egentligen utgjorde läsrum för familjens två söner; ty i den lilla bokhylla, som stod till venster, när man kom inom dörren, utgjordes det hufvudsakliga innehållet af skolböcker. Hurusomheldst, rummet var nu upplåtet åt den Platonska profilen, och det hade fallit damm på skolböckerna.

– Platonikern intog en halfliggande ställning på sin soffa, och en väldig sjöskumspipa vidrörde ibland hans läppar. Richard satt midt emot honom med en halfrökt cigarr. Erhard gick af och an på golfvet med händerna på ryggen, och Hugo satt vid fönstret med pannan lutad mot rutan och såg på regnbäckarne.

– Nå, filosof – sade Erhard och stannade framför Georg – du ser?

– Ja, ofta mer än andra – svarade Georg – åtminstone något klarare.

– Det är möjligt: men du ser, att Tante Agatha –

– Gaf dig rätt? Javisst, men jag gillar icke den domstolen. Man skall aldrig, när man disputerar med prester, vädja till qvinnornas afgörande, ty de gifva alltid presterna rätt.

– Icke alltid – inföll Richard – min fästmö skref till mig häromdagen, att hon disputerat omkull gamle pastor Orrgren angående solen, som stod stilla i Ajalons dal.

– Solen, som stod stilla i Gibeon, och månen i Ajalons dal – rättade Erhard.

– Man skall aldrig tala om fästmör – genmälte platonikern – de hafva ingen annan sol än sin ”hjertans kär”; och jag är säker, att om din fästmö varit förlofvad med pastor Orrgren, så hade solen för henne stått stilla än i dag, och månen aldrig lemnat hennes sida.

– Filosof, jag utmanar dig! Min fästmö förlofvad med pastor Orrgren – det är en hädisk tanke.

– Godt, jag antager utmaningen och väljer vapen: tankar.

– Du menar ord.

– Nej, tankar.

– Om hvad?

– Om det, som vi talte om i natt på Bels berg, om *naturens förbannelse.* Det är nu egentligen en stridsfråga mellan dig och Erhard, men jag vill i dag taga del i den striden.

– Du ämnar således ställa dig på Erhards sida?

– Det vill jag ej påstå; men jag vill tillse, att du icke får rätt. Ty ehuruväl den form, hvari Erhard kläder sin uppfattning af verlden och hvilken han anser omistlig, ej väl öfverensstämmer med den, som jag ville begagna; så måste jag dock förklara, att hans ståndpunkt, hvad angår andan och innehållet, står närmare min verldsåskådning än din.

– När du talar om din verldsåskådning, så menar du väl egentligen Boströms, hvars namn du tillbeder. Jag finner mycket lätt din frändskap med presten, ty såsom han tror på den profeten Jeremias och den profeten Jonas och den profeten jag vet icke hvad, så tror du på Boström.

– Och du?

– Jag tror på naturen och det sunda menniskoförståndet.

– Nå ja, auktoriteterna äro kanske icke så dåliga. Men när du säger, att du tror på naturen, vill det säga, att naturen lemnar dig några lärdomar, hvarpå du tror?

– Ja visst; men naturen har det företrädet framför så många andra läromästare, att hon icke fordrar en blind tro, utan ett fritt och öppet förtroende.

– Naturligtvis. Och de lärdomar du hemtar från naturen, hvar förvarar du dem?

– I min själ.

– Och under hvilken form; såsom känslor, hugskott, gissningar, fantasier, eller såsom hvad?

– Jag ber ödmjukast, herr filosof; jag vet, att du och de andra filosoferna ansen Er äga uteslutande privilegium på rättigheten att tänka; *jag tänker*, och mina lärdomar äro *tankar.*

– Alldeles; och med hvilken förmåga är det, som du tänker?

– Med tankeförmågan eller förståndet.

– Om du sålunda endast genom förståndet kan hemta lärdomar ur naturen, skulle då naturen kunna lemna dig några lärdomar, äfven utan att förstånd funnes?

– Nej, herr examinator; täcktes derföre observera, att jag redan från början sade mig tro på naturen *och* det sunda menniskoförståndet. I förbigående sagdt, torde det senare endast vara en sida af den förra.

– Tills vidare kunna vi lemna den frågan derhän; hufvudsaken är, att det fordras förstånd och tänkande för att hemta lärdomar äfven ur naturen, eller med andra ord, att man måste förstå naturen. Och detta skall enligt ditt eget medgifvande ske genom det sunda menniskoförståndet. Hvilket är det sunda menniskoförståndet?

– Det, som icke blifvit bortkollradt af filosofiska grubblerier.

– Alltså ett förstånd, som blifvit bortkollradt af grubblerier, som *icke* varit filosofiska utan t. ex. theologiska eller naturalistiska, det är ännu sundt?

– Åhnej, jag menar naturligtvis, att det förstånd är sundt, som icke blifvit bortkollradt alls, det som bibehållit sin ursprungliga rörlighet, renhet och friskhet.

– Derom håller jag med dig. Men hvilket förstånd tror du väl bibehåller bäst sin rörlighet och friskhet, det, som öfvar sig i tänkande, eller det, som icke öfvar sig?

– Det, som öfvar sig.

– Så tror jag med; och derföre anser jag det sannolikt, att den, som under många år tänkt och öfvat sitt förstånd, ser allting, äfven naturen, bättre och klarare, än den, som antingen icke velat tänka eller ock icke haft tid och förmåga dertill. Om du således med det sunda menniskoförståndet, som du nyss sade dig tro på, menade tänkarens förstånd, så skulle jag deremot icke haft något annat att invända än det, att man icke skall *tro* derpå utan försöka att förstå detsamma: menade du åter det, som man kallar allmänna opinionen, då säger jag, att din auktoritet är föga tillförlitlig i fråga om saker, som ligga djupare, än att de för första ögonkastet springa i dagen, ty till djupet har allmänna opinionen icke kunnat tränga.

– Du föraktar således allmänna opinionen?

– Visst icke. Hon är betydelsefull nog på det område, der hon eger förmåga att döma. Men det är min

enfaldiga tanke, att om jag vill ha en sjukdom botad eller vill veta de dolda orsakerna till en sådan, så gör jag klokast i att fråga en läkare och helst en skicklig läkare; om jag vill ha ett konstverk rätt bedömdt, så bör jag vända mig till en konstkännare, heldst en skicklig; om jag vill ha ett svårt problem uträknadt, så bör jag vända mig till en öfvad räknemästare. I sådant fall rådfrågar jag icke allmänna opinionen, ty den allmänna opinionen bildas af pluralitetens meningar, och pluraliteten, till och med den, som utgöres af de med vanlig bildning försedde, har icke kunnat sätta sig in i den högre medicinen, konsthistorien och mathematiken. Jag medger mer än gerna –

– Tror du då icke – afbröt här drömmaren vid fönstret, i det han flyttade sin panna från fönsterrutan till handen – att man af instinkt och omedelbar intuition kan träffa det rätta äfven i frågor af djupaste betydelse. Så är min tro. Ja, jag ville nästan påstå, att det är i de högsta frågorna, om Gud, evighet, lif och odödlighet, som denna omedelbara uppfattning isynnerhet gör sig gällande. Kunde då icke den s. k. allmänna opinionen vara just ett uttryck af en dylik folkets instinktmässiga dom? Ty att äfven folket, såväl som den enskilde, eger en dylik instinkt, det ännu icke till begrepp utvecklade folkmedvetandet, det vill du väl ej neka?

– Det är just något i den riktningen – fortfor Georg – som jag ville antyda. Jag medger mer än gerna, att en dylik instinktmässig uppfattning, som den du antyder, hos djupare anlagda naturer ibland gör sig gällande; och då den kan göra sig gällande hos några, så medger jag naturligtvis, att densamma, under särdeles lyckliga förhållanden skulle kunna bestämma pluralitetens dom och sålunda bilda det, som man kallar den allmänna opinionen. Men förhållandena skulle då vara utomordentligt gynnsamma. Först och främst skulle pluraliteten utgöras af dylika djupare anlagda naturer med en innerlig själens finkänslighet, och detta kan man svårligen hoppas af mängden. Vidare måste denna finkänslighet vara bevarad, så att densamma icke genom lifvets brytningar, ett omildt bemötande, ett själsförlamande arbete eller till och med ett omoraliskt lefnadssätt blifvit förslöad; men sådant är ej lätt att undvika. Slutligen får denna instinktmässiga uppfattning icke förväxlas med theorier, sprungna ur vanan att från en viss inskränkt synpunkt betrakta tingen, eller med resultaterna af en halfgången bildning, eller med enskilda subjektiva intressen och önskningar, hvilka från sin öfverväldigande liflighet hemta ett visst sken af ursprunglighet och objektivitet. Endast sällan finner man dessa vilkor samtligen uppfyllda, och derföre finner jag det förenadt med mycken risk att lita på den instinktmässiga uppfattningen hos en pluralitet. Jag anser det rådligare att lyssna till förståndets röst och, såsom Richard säger, till det *sunda* förståndets. Men det sunda förståndet är det, som är mest förstånd och minst oförstånd; och då all förståndsöfning går ut på att minska oförståndet och öka förståndet, så antager jag gerna, att det mest öfvade förståndet, det som mest tänkt, också är det sundaste. Det sunda förståndet finner jag derföre hos tänkaren, och det sundaste förståndet hos den störste tänkaren. Det är af detta skäl som jag gerna lyssnar till deras röst, som mycket och allvarligt tänka; och det är af samma skäl som jag alltid inför den man, om hvilken vi nyss nämnde, blir en beundrande lärjunge. Ty bland alla svenska män tror jag honom vara den, som öfver lifvets högsta frågor tänkt mest och klarast. Jag tillbeder derföre icke Boströms namn som Richard nyss yttrade, men jag har en djup och innerlig vördnad för hans snille, hans klara blick och hans oändligt enkla väsen. Jag är öfvertygad, att hans verldsåskådning äger en stor och betydelsefull framtid. Jag tror så, ty det klart tänkta bär i sjelfva sin klarhet ett omisskänneligt drag af frändskap med det eviga, som aldrig dör.

Filosofens öga blixtrade vid dessa ord, presten rynkade sin panna, naturalisten drog på munnen, och mystikern flyttade sitt mörka hufvud tillbaka från handen till fönsterrutan, hvarvid de bristande skyarne på ett underligt sätt speglade sig i hans ögas dunkla grund.

– Efter denna utflygt på sidan – fortfor den Platonska profilen – en utflygt, som dock icke torde varit så alldeles ur vägen – böra vi kanske återvända till vårt egentliga ämne: naturens förbannelse. Vår ställning är för närvarande följande: Erhard vill tills vidare med uttrycket *natur* icke förstå något mer än jorden med hvad deruppå är, och med *förbannelsen* menar han ett ondt, som drabbat jorden för syndens skull. Det första

påståendet, att detta onda skulle komma från Gud, har han nämligen, så vidt jag minnes rätt, icke velat vidare försvara. En obetydlig anmärkning vill jag här göra, den nämligen, att om förbannelsen verkligen är ett ondt, som drabbat jorden för syndens skull, så ligger det redan i förbannelsens definition, att jorden är af förbannelsen träffad, eller att jorden är förbannad, förmodligen med allt hvad på henne är. Svaret på vår fråga, om naturen är förbannad, skulle då redan på förhand vara gifvet såsom ett jakande. Men då det just är derom, som striden gäller, så få vi väl icke förutsätta svaret, och derföre föreslår jag, att Erhard ändrar sin definition på förbannelse så, att *förbannelsen är något ondt, som kommer för syndens skull*, utan att ännu bestämma, *hvart* det kommer, eftersom det just är det, som skall afgöras. Går Erhard in på den saken?

– Alltför gerna. Det ändrar ingenting i min tankegång.

– Frågan är således den, huruvida jorden med hvad derpå är drabbats af ett ondt för syndens skull.

– Ja, och om detta onda ännu är qvar – tillade naturalisten.

– Naturligtvis – sade filosofen – således, *om jorden med hvad deruppå är är behäftad med ett ondt för syndens skull.* Detta är vår stora fråga. Men jag kan icke hjelpa, att jag ännu ytterligare måste utsätta mig för vådan att blifva kallad ordryttare. Det är ännu ett par uttryck, om hvilka jag fruktar att parterna icke äro rätt öfverens.

– Hvilka skulle det väl vara? – frågade Erhard.

– Jag vet icke så noga – svarade Georg – jag säger blott, att jag fruktar så vara förhållandet. Måhända misstager jag mig. Vi kunna kanske börja med uttrycket ”jorden med allt hvad deruppå är.” Ett barn bör kunna begripa, hvad dermed menas – tycker du väl. Kanske. Barnet anser åtskilligt vara mycket enkelt, hvarmed mannen under hela sin tid ej kommer rätt underfund –

– Riktigt – afbröt honom Erhard – derföre är det också endast med ett barnsligt sinne, som vi kunna fatta sanningen.

– Men – fortfor filosofen – äfven om vi kunde vara barn, så måste vi fästa någon bestämd föreställning vid uttrycket ”jorden och allt hvad deruppå är.” Det ena barnet kunde tro, att jorden vore en fyrkantig skifva eller möjligtvis en rund, och det andra barnet kunde händelsevis hafva inhemtat den insigten, att jorden är ett klot. Det ena barnet kunde tro, att jorden vore sig alltid lik, det andra kunde med en viss lärjunge i folkskolan vara af den mening, att jorden visserligen alla de andra dagarne i veckan vore rund, men om söndagarne fyrkantig, derföre att skolmästarens snusdosa, hvilken tjenade såsom bild af jordplaneten, växlade form på det sättet. Äfven barn kunna således vara af olika meningar, som derföre behöfva en jemkning eller en undersökning, enär icke alla kunna hafva rätt. Nu kunde kanske någon af Er invända, att det gör detsamma, hvilken föreställning eller hvilket begrepp som i öfrigt fästes vid uttrycket ”jorden med hvad deruppå är”, blott man i allmänhet är ense om, att man menar det föremålet och icke ett annat. Derpå svarar jag, att äfven om den senare öfverensstämmelsen här ägde rum, hvarpå jag ej är rätt säker, så kommer dock svaret på den fråga, hvarmed vi här sysselsätta oss, att bero på den närmare bestämda föreställningen om vårt föremål, hvilken vi derföre hafva att hos oss framkalla och om hvilken vi hafva att komma öfverens. Jag finner mig derföre nödgad att ännu en god stund dröja vid ”jorden med allt hvad deruppå är”, och frågar då i första rummet: hvad är det, om hvilket Erhard säger, att det är på jorden?

– Deri kan väl aldrig ligga någon den minsta tvetydighet, vill jag hoppas. Jordkroppen sjelf, allt det som i den finnes, och allt det som hvilar på dess yta. – Detta är belagdt med förbannelse.

– I sådant fall vet jag ett mycket enkelt sätt att blifva denna förbannelse qvitt: man sätter sig i en luftballong och begifver sig af till högre regioner.

– Ditt skämt är för det första icke rätt passande och för det andra icke mycket bevisande. Äfven ballongen hvilar väl på jordens yta, ehuru endast medelbart genom luften.

– Nåväl, jag låter då ballongen fara och håller mig till det, som blifver vid jorden. Ett djur af de fyrbenta, t. ex. ett lejon eller en björn, räknar du detta till ”jorden med allt hvad deruppå är”, och anser du lejon och björnar belagda med förbannelse?

– Du fortfar att skämta, filosof.

– Jag försäkrar dig, att jag icke skämtar. Det var ju om fyrbenta djur jag talade. Sade jag ej uttryckligen fyrbenta? Det är min enkla, uppriktiga och enfaldiga fråga, om du räknar lejon och björnar till det, som på jorden är?

– Ja, ja.

– Och du räknar dem alldeles icke i något afseende till det, som på jorden *icke* är!

– Nej.

– Alltså räknar du dem helt och hållet till det, som på jorden är?

– Du synes mig mer än lofligt enfaldig, eller ock tror du mig vara mer än lofligt enfaldig.

– Intetdera; men det är filosofernas vanliga öde, att, när de uppehålla sig vid något, som folk i allmänhet begriper, så anser man dem enfaldiga, derföre att de tala nog begripligt, i annat fall högfärdiga eller galna, derföre att de icke tala nog begripligt. De hafva i begge fallen ingenting annat att göra än att förlåta; ty om de skulle försvara sig, så måste de göra detta antingen på ett begripligt sätt eller på ett obegripligt och derigenom bevisa, att de antingen äro enfaldiga eller galna och högfärdiga. Alltså: jag förlåter dig och återvänder ännu en gång till våra lejon och björnar. Säg mig, hvad hafva de för en slags själ?

– En djurisk.

– Så tror jag med. Men den djuriska själen är väl ock en själ. Nu sade du nyss, att de helt och hållet höra till det, som på jorden är. Alltså höra de dit äfven hvad angår deras själ. Själen är då hos dem något, som hvilar på jorden. Nu vet du dock, att om någonting hvilar på jorden, så sker detta derföre, att jorden attraherar detsamma, eller derföre, att det äger en viss tyngd. Alltså skulle enligt din åsigt djurens själar vara tunga. Tror du verkligen det?

– Jag vet ej rätt, hvad jag derpå skall svara, ty den heliga Skrift upplyser mig föga om beskaffenheten af djurens själar. De äro sannolikt endast skapade för detta lifvet, och då är det ej otroligt, att de äro bildade af något finare materiellt ämne, någon själssubstans, analog med den substans, af hvilken deras kroppar bestå. Att en dylik substans också äger en viss grad af tyngd, ehuru en ganska ringa, det vågar jag ej bestämdt förneka.

– Jag finner det mycket försigtigt af dig att icke förneka detta, då du funnit det möjligt, att djurens själar äro materiella. Och jag finner det ej heller underligt, att du lutar till denna materialistiska uppfattning af djurens själar, enär du äfven för denna fråga vill åberopa Skriftens vittnesbörd. Såvidt jag vet, innehåller nämligen Skriften intet löfte åt djuren om andlighet och odödlighet. Händelsevis kommer jag ihåg en utsago af Jehovah i 3 Mosebok[4]: ”I skolen ingen kropps blod äta, ty kroppens lif är i sinom blod.” Här är tydligen tal om djuren, ty några andra varelser kunde väl ej komma i fråga att äta. Deras kropps lif är detsamma som själen, ty det är själens närvaro hos kroppen, som gör honom lefvande, och dess frånvaro, som gör honom död. Denna själ säges nu vara i blodet och är således troligen med blodet materiell.

– Denna slutsats – genmälte Erhard – finner jag nog hastig. Deraf att själen är i blodet följer väl icke nödvändigt, att också själen är materiell. Menniskosjälen är ju i kroppen och är lika andlig för det.

– Jag betviflar – svarade Georg – högeligen ditt sista påstående. Menniskosjälen är icke i den mening närvarande i kroppen, att kroppen skulle omsluta henne såsom sin kärna eller någonting dylikt.

– Nej jag vet – af bröt Erhard – att J idealister ha'n en alldeles motsatt åsigt: för Er sitter icke själen i kroppen, utan alldeles tvärtom; kroppen sitter i själen, själen omsluter kroppen, och icke allenast Eder egen kropp, utan äfven alla andras, ja hela universum.

– Det var då en riktig Vidfamne till själ! sade Georg skrattande – men jag försäkrar dig, prest, att du nu handskas något ovarsamt med den filosofiska grundtexten. Om själen på detta sätt skulle kunna omsluta det stora, så skulle hon sjelf hafva någon storlek, och det är just hvad filosoferna neka. Men det är ock på denna samma grund, att själen ej eger någon storlek eller utsträckning, som vi ej heller kunna antaga, att själen sitter någonstädes i kroppen, emedan det, som någonstädes sitter, måste upptaga något rum, om än aldrig så litet, och derigenom få en viss storlek, om än aldrig så liten. Vi säga derföre hvarken att kroppen sitter i själen eller att själen sitter i kroppen.

– De hafva således ingenting med hvarandra att göra och stå till hvarandra i intet förhållande?

– Denna gång är det du, som drar för hastiga slutsatser. Att "sitta i" antyder ett rumförhållande; och om jag nekar rumförhållandet, så följer väl deraf icke, att jag nekar hvarje förhållande, då ju äfven andra förhållanden finnas.

– Men hvem har också sagt, att själens närvaro i djurens blod skall betyda ett rumförhållande? Hvem har sagt, att deras själ intager något rum i deras blod?

– Jag tror, att det anförda språkets mening verkligen är sådan, derföre att själens närvaro i blodet angifves såsom skäl för att blodet icke får ätas. Endast det, som kroppsligen är närvarande i blodet, kan nämligen mottaga någon inverkan af blodets ätande.

– Hugo hade undertiden lemnat sin plats vid fönstret, gått till bokhyllan och börjat bläddra i en stor Hebreisk bok. Det var gamla Testamentet.

– I 11:te versen af det omtalade kapitlet – sade Hugo – står det verkligen ordagrannt: "köttets (kroppens) själ (lif) den är *uti* blodet; men i 14:de versen står det tvenne gånger: "allt kötts själ (eller lif) *är* dess blod." Det ser således ut, som om meningen vore, att blodet rentaf utgör själen eller lifvet i den djuriska kroppen.

– Sedan Erhard öfvertygat sig om riktigheten af dessa uppgifter utur grundtexten och funderat några ögonblick, tog han åter till ordet och sade lugnt:

– Om Skriften så säger, så säger jag likaså. Georg får då rätt i sitt påstående, att Skriften tillägger djurens själar en viss materialitet. Jag var också från början icke obenägen för denna tanke. Derigenom får jag ock rätt att räkna djurens själar till det, som på jorden är, hvilket jag gissar att Georg ville bestrida.

– Nåväl – återtog Georg – vi vilja då ett ögonblick fästa oss vid denna tanke om djursjälens materialitet. Låtom oss tänka på en viss djursjäl, t. ex. en hunds. Erkänner du, att en hund har en själ?

– Naturligtvis; i den mening nämligen som Skriften talar om själ hos djuren; en viss materiell lifskraft.

– Tror du, att en hund är mäktig af känslor, t. ex. af tillgifvenhet?

– Det måste medgifvas. Hunden är mäktig af en mycket stark tillgifvenhet.

– Låtom oss då tänka en dylik tillgifvenhet hos en viss hund i ett visst ögonblick, t. ex. hos Guy, när han häromdagen ville försvara den ene af gossarne mot mig, som låtsade vilja slå denne. Var det verkligt, att han hyste tillgifvenhet för gossen i det ögonblicket?

– Ja visst.

– Alltså var hans tillgifvenhet något verkligt, eller det fanns i det ögonblicket en verklighet, som vi kunde kalla Guys tillgifvenhet. Hvar fanns denna verklighet?

– Hos hunden naturligtvis.

– Och om du skulle välja mellan hundens kropp och hundens själ såsom det, hvarest denna verklighet vore att söka; hvar ville du söka den?

– I hans själ.

– Jag tror så med: tillgifvenheten var alltså en verklighet i hundens själ, en verklighet, som icke kan bortresonneras. Vidare: tror du att hunden lefde i det ögonblicket?

– Naturligtvis lefde han, annars hade han väl icke kunnat skälla på dig eller känna någon tillgifvenhet för gossen.

– Alldeles; hundens tillgifvenhet stod alltså i något innerligt förhållande till hans lif. I hvilket förhållande?

– Jag förstår dig icke.

– Jag menar, att du skulle säga mig, om t. ex. hundens tillgifvenhet var ett moment af hundens lif eller icke; någonting som man måste taga med, om man ville betrakta hundens lif i det hela, eller någonting, som man icke behöfde taga med?

– Förmodligen var tillgifvenheten ett moment af hundens lif.

– Visserligen; ty om du ville fullständigt måla hans lif men glömde att införa denna yttring af tillgifvenhet, så hade du borttagit ett moment af hans lif. Nåväl, tror du, att det som är moment af det hela, äger den allmänna beskaffenhet, som tillhör det hela, eller icke? Om det hela har den *allmänna* beskaffenhet, eller *alltigenom* har den beskaffenhet att vara af trä, månne icke äfven delen eller momentet är af trä?

– Jovisst.

– Om nu hundens tillgifvenhet var ett moment af hans lif, tror du då icke, att hans tillgifvenhet också var lif eller lefvande?

– Jo, det tror jag.

– I hvad förhållande står nu vidare hundens lif till hans själ?

– Jag säger, att hundens själ är lefvande, alltså torde väl lifvet vara någonting, som finnes såsom en egenskap hos hundens själ.

– Om du från hans själ tar bort lifvet, tror du då, att något af hans själ står qvar?

– Ja förmodligen sjelfva själssubstansen, det, vid hvilket hundens lif är fästadt.

– Själssubstansen? Det skall blifva mig mycket angenämt att göra bekantskap med detta föremål. Vill du

säga mig, hvad själssubstansen är för något?

– Jag har ju sagt, att han är det, vid hvilket lifvet är fästadt såsom egenskap; sjelfva substratet, underlaget för lifvet.

– Ja, det var sannt; du sade så. Är då denna själssubstans död eller lefvande?

– Lefvande.

– Nej, förlåt mig, nu motsäger du dig sjelf, eller ock förstår du icke min fråga. När jag frågar, huruvida själssubstansen är död eller lefvande, så vill jag veta, om han är till sitt väsen död eller lefvande, jag vill veta, hurudan själssubstansen är i och för sig betraktad. Du sade nyss, att när man hos hunden tar bort lifvet, så står själssubstansen qvar. Själssubstansen är alltså tänkbar utan lif, kan sakna lif och ändå vara själssubstans. Lifvet är alltså för honom tillfälligt. Men när man frågar, hurudant något i och för sig är, så vill man veta, hurudant det är, sedan man borttagit alla tillfälligheter. Lifvet, såsom tillfälligt, måste således från själssubstansen aflägsnas, innan jag kan säga, hvad han i och för sig är. Nuväl, är nu själssubstansen i och för sig, till sin natur och sitt väsen, död eller lefvande?

– Död, måste jag väl säga.

– Det måste du. Min nästa fråga blir nu denna; är lifvet i sig dödt eller lefvande?

– Lefvande.

– Visserligen. Men om du skulle, hos den hund, om hvilken vi talat, rycka undan själssubstansen, huru skulle det då gå med lifvet, som var en för själssubstansen tillkommen egenskap?

– Det skulle försvinna, då det icke längre hade någon grund att derpå röra sig.

Hundens lif är således lif endast i förening med själssubstansen; annars är det – hvad?

– Annars är det naturligtvis icke lif, icke lefvande.

– Och det icke-lefvande kalla vi dödt; alltså utan själssubstans är hundens lif någonting dödt. Nu var, såsom vi förut sågo, själssubstansen någonting dödt. Hundens lif är lif endast i förening med själssubstansen, annars är det dödt. Det resultat, till hvilket vi kommit, låter alltså angifva sig på följande sätt: lifvet kan någon gång vara dödt, derföre att det bara är lif och icke fått någon tillsats af dödt, men det blir lefvande genom att fästas vid det döda. Är du nöjd med detta resultat?

– Icke särdeles – svarade Erhard, leende.

Naturalisten och mystikern skrattade. Den förre yttrade, vänd till Georg:

– Jag finner vår duell något besynnerlig. Egentligen var det du och jag, som skulle slåss, och nu utkämpas striden mellan dig och Erhard.

– Var lugn – svarade Georg – turen kommer nog till dig. Den afgörande striden kommer säkert att stå mellan oss. Phariséen behöfver först en tillrättavisning; du är en Sadducé, som nekar uppståndelsen, och får derföre din vederläggning framdeles.

– Tackar så mycket, hvad är då Hugo?

– Han är en oskyldig Essé, och kan skonas.

Alla fyra logo vid denna rollfördelning, men i Hugos drömmande öga var det något, som blixtrade till.

– Men för att återgå till vårt ämne – återtog Georg – erkänner Erhard, att vi kommit till ett orimligt resultat?

– Det kan jag gerna erkänna – svarade Erhard.

– Och då vi kommo till detta orimliga resultat, derföre att vi antogo en från lifvet skild själssubstans, erkänner du, att det då måste vara orimligt att antaga en dylik substans?

– Jag erkänner, att det är orimligt.

– Alltså finnes hos hunden, om hvilken vi talade, ingen från hans lif skild själssubstans. Någon sådan kan derföre af hans själ icke qvarstå, när vi från hans själ taga bort lifvet. Qvarstår någonting annat af hans själ, när lifvet borttages?

– Nej.

– Naturligtvis icke, ty du menade, att hans själ skulle utgöra sammansättningen af två elementer: själssubstansen och lifvet. Nu finns det förra icke till såsom något från det senare skildt, utan visar sig vara blott ett oberättigadt antagande. Vi stryka då bort själssubstansen, och då står af hela själen ingenting annat qvar än lifvet, eller med andra ord: själen är ingenting annat än lifvet hos hunden, och lifvet är ingenting annat än hans själ. De två namnen betyda ett och samma. Är det ej sannt och rätt?

– Jag kan ej neka det; men hvart vill du vidare komma?

– Det skall snart visa sig. Sade du icke för en stund sedan, att hundens tillgifvenhet var ett moment af hans lif; och nu, att lifvet och själen är detsamma?

– Jo.

– Följer deraf icke, att hundens tillgifvenhet icke blott finnes såsom en löslig småsak, inkastad i hans själ, ungefär som man kastar en bok på hyllan, utan att tillgifvenheten rentaf är ett moment af hans egen själ?

– Visserligen.

– Nu har du förut medgifvit, att när något är ett moment af något annat, så delar det samma natur, som detta andra alltigenom äger. Ett moment af det, som alltigenom är trä, är sjelft af trä. Vidare har du påstått, att hundens själ är alltigenom materiell.

– Nej stopp, det har jag ännu ej sagt.

– Jag tyckte dock, att du för en stund sedan yttrade, att hundens själ var en slags materiell lifskraft?

– Ja, men det behöfver ej vara detsamma som att hans själ alltigenom skulle vara materiell.

– Således skulle då hundens själ i sig gömma två elementer: materialitet och immateralitet eller andlighet?

– Visserligen; jag vill dock icke påstå, att det *är* så, men det *kunde* vara så.

– Jag vill tills vidare antaga, att så är. Vi hafva då i hundens själ två elementer: kroppslighet och okroppslighet, och de bilda tillsammans hans själ. Tror du, att två tillsammans kunna bilda ett helt, om de icke hafva någonting gemensamt?

– Derpå har jag ej tänkt.

– Jag vill då ställa min fråga pa annat sätt: Kunna två tillsammans bilda ett helt, utan att begge verkligen ingå som elementer i det hela?

– Nej.

– När nu begge ingå som elementer i det hela, äro de då i något afseende hvarandra lika eller i intet afseende?

– De äro hvarandra åtminstone i det afseendet lika, att de begge ingå som elementer i det hela.

– Hafva de då icke detta gemensamt?

– Jo.

– O är det en verklighet, som de då hafva gemensam?

– Ja visserligen, ty det var en verklighet, att de begge utgjorde elementer i det hela.

– Således måste du medgifva, att om två tillsammans skola bilda ett helt, så måste de hafva något gemensamt; och att, om de icke hafva något gemensamt, så kunna de icke tillsammans bilda ett helt?

– Det måste jag medgifva.

– Du sade nyss, att hundens själ möjligen äger ett materiellt och ett andligt element i sig. Det betyder väl, att i hans själ finnes, jemte den möjligen andliga delen, åtminstone en del, som alldeles icke är andlig utan rent materiell.

– Det synes mig vara nödvändigt.

– Om denna materiella del, såsom du säger, är rent materiell, och icke har i sig någon andlighet, kan han då hafva någonting med den andliga delen gemensamt?

– Nej.

– Då kan han icke heller med den andliga delen bilda något helt, enär de, som tillsammans skola bilda ett helt, nödvändigt måste hafva något gemensamt.

– Vänta ett ögonblick, herr filosof – afbröt här naturalisten – är du icke nu sofist? Jag medger gerna, att du får rätt, om ande och materia på det sätt, som du säger, få afsöndras ifrån hvarandra; men det kan måhända icke ske. Kanske ligger det i materiens begrepp att äga uti sig något af ande, och kanske ligger det i andens begrepp att äga i sig något af materia. I sådant fall är alltid anden i någon grad materiell, och materien i någon grad andlig, och då hafva de alltid något gemensamt, hvarföre de då också alltid tillsammans kunna bilda ett helt.

– Du är slugare, än jag trodde dig om – fortsatte Georg – och du torde vara sanningen närmare, än du sjelf anar. Men frågan är, huruvida Erhard på sin ståndpunkt kan medgifva något af det, som du nu föreslog. Vi vilja taga den frågan i närmare skärskådande. Om det, såsom du säger, ligger i materiens begrepp att äga i sig något af anden, eller i andens begrepp att äga i sig något af materien; månne detta är ett fullständigt ägande, så att materien kunde äga i sig hela anden och anden hela materien på samma gång?

– Nej, detta skulle betyda, att andens och materiens gränser skulle helt och hållet sammanfalla, och anden alltså bli detsamma som materien.

– Således vore alltid andens och materiens delaktighet af hvarandra en delvis förhandenvarande delaktighet;

den ena af de två kan innesluta den andra hel och hållen, men icke begge innesluta hvarandra fullständigt. Om vi för lätthetens skull kalla materien M och anden A, huru många förhållanden mellan M och A blifva då tänkbara, när de, såsom vi sett, icke få hafva *allt* gemensamt?

– Antingen kommer M att helt och hållet omsluta A men derjemte innehålla något mera; eller ock kommer A att helt och hållet omsluta M men derjemte innehålla något mera; eller komma, för det tredje, begge att få en del gemensam och för öfrigt falla utom hvarandra.

– Riktigt. Vi vilja nu pröfva följderna af dessa tre möjligheter. Det sista först. Om A till en del faller utom M, och M till en del faller utom A, så finns af A en del, som alldeles icke är M, och af M en del, som alldeles icke är A. Det skulle finnas en materialitet, som alldeles icke är ande, och en andlighet, som alldeles icke är materia. Men detta strider mot förutsättningen, som sade, att det nödvändigt måste ligga i enderas begrepp att hafva i sig något af det andra. Den andra möjligheten vore, att M vore mer än A, att A vore blott ett moment af M, anden ett moment af materien. Anden vore då verklig, endast för såvidt han hade något uti sig af materia, men vore för öfrigt ren overklighet. Är Erhard nöjd med det resultatet?

– Nej – svarade Erhard – det vore ju ren materialism.

– Den tredje möjligheten vore, att A vore mer än M, att M vore blott ett moment af A, materien ett moment af anden. Materien vore då verklig, endast för såvidt hon hade uti sig något af ande, men vore för öfrigt ren overklighet. Är Erhard nöjd med det resultatet?

– Nej, det vore ju den der falska idealismen.

– Idealism vore det åtminstone – svarade Georg,

leende. – Men sedan du sålunda förkastat de enda möjliga sätt, hvarpå anden och materien kunde hafva något gemensamt, så följer väl, att de icke hafva något gemensamt, och att de alltså, enligt det föregående, icke tillsammans kunna bilda något helt.

– Jag måste medgifva det.

– Och således kunna ej heller ande och materia tillsammans bilda det hela, som vi kallade hundens själ?

– Visserligen.

– Hundens själ måste alltså, eftersom hon icke kan vara *både* ande och materia, antingen vara ren ande, eller ren materia, eller intetdera. Månne hundens själ kan vara hvarken ande eller materia?

– Sannolikt icke; ty något som vore hvarken ande eller materia känna vi icke till. Det var dessutom förutsatt, att i henne skulle finnas någon materia.

– Alltså hon är antingen ren ande eller ren materia. Det vill med andra ord säga: *om* hon är ande, så är hon det hel och hållen, och *om* hon är materia, så är hon det hel och hållen. Nu har du förut antagit, att hon är materia, åtminstone något. Alltså hon är hel och hällen materia, hon är materia alltigenom.

– Nuväl, låt henne då vara alltigenom materia.

– Då äro alla momenterna af hans själ också materia.

– Javäl.

– Men den tillgifvenhet, om hvilken vi nyss talade, bevisades vara ett moment af hans själ. Hvad följer

deraf?

– Att hans tillgifvenhet skulle vara en materia.

– Ja alldeles; och att hans tillgifvenhet med all materia skulle hafva en viss storlek, längd, bredd och tjocklek, samt en viss tyngd. Finner du det rimligt, att man skulle kunna mäta tillgifvenheten efter vigt?

– Nej, jag finner detta resultat högst orimligt.

– Och likväl blir detta resultat oundvikligt, ifall hundens själ skulle vara materiell.

– Jag måste väl då medgifva, att hans själ är andlig och icke någon materia.

– Då måste du också medgifva, att hundens själ icke hörer till det, som på jorden är.

– Det är väl ändå icke nödvändigt. Jag är ju sjelf på jorden med min andliga själ. Hundens själ måtte väl icke vara bättre än min?

– Vare det långt ifrån mig, att jag skulle säga dig en så stor oartighet. Men jag skulle icke tro, att din själ, eller öfverhufvud någon själ, med rätta kan sägas vara på jorden.

– Det vore besynnerligt. Men du kan bevisa mycket, du, och derföre är det väl möjligt, att du kan bevisa äfven detta. För mig och annat ofilosofiskt folk hjelper det emedlertid icke mycket, hvad du i detta afseende bevisar. Det skall i alla händelser aldrig falla någon in att betvifla, att han är på jorden, sålänge han ännu dväljes här i pröfningarnes verld.

– Det tror jag alldeles: det betyder nämligen, att ingen betviflar att han är på jorden, så länge han är på jorden. Det finner jag mycket klokt; men det är just detta ”vara på jorden”, som måste något närmare pröfvas. Hvad betyder det att vara på jorden?

– Att vistas på jordens yta.

– Således, om man färdas genom en tunnel eller seglar uti ett luftskepp, så är man icke på jorden, i den mening som du ville taga ordet?

– Jo äfven då. Jag menar, att man är på jorden, så snart man vistas inom området af den jorden omgifvande luftkretsen.

– De onda andar, som ”makt hafva i vädret”, äro således också på jorden, och icke de allenast, utan äfven de goda andar, englarne, som kringsväfva de trogna, för att tjena dem, äro då på jorden, och med allt, som på jorden är, underkastade förbannelse?

– Nej, så menar jag icke. När jag här talar om att vara på jorden, menar jag att vara på jorden i *synlig* måtto.

– Då kommer jag lätt ifrån saken. Hvarken din själ eller den varelses själ, om hvilken vi förut talade, har någonsin blifvit sedd och kommer heller aldrig att blifva sedd.

– Du förvillar mig. Jag menar, att man är på jorden, så snart man, vare sig i synlig eller osynlig måtto, vistas inom gränserna af den jorden omgifvande luftkretsen.

– Nåväl, hvad är det som afgör, att man är *inom* den gränsen, och icke utom? Om vi tänka oss en punkt, A, på den angifna gränsen, behöfver du då icke ännu en annan punkt för att kunna afgöra, huruvida en sak, B, befinner sig innanför eller utanför punkten A?

– Jag behöfver nödvändigt en annan punkt.

– Och hvar är den att söka?

– Sannolikt i jordens medelpunkt.

– Riktigt. B är *inom* gränsen, med det vilkor, att en linea, som drages från någon punkt, A, på gränsen till jordens medelpunkt, kommer att gå igenom B. Frågan blir då, huruvida detta B kommer att träffas af den detsamma skärande lineen i mer än en punkt.

– Det synes mig i tre fall kunna inträffa, att B af den ifrågavarande lineen träffades blott i en punkt: nämligen om B är sjelft blott en punkt; eller om B är en linea, som skäres af den andra lineen; eller om B är en yta, i hvars plan den omtalade lineen icke ligger. I hvarje annat fall kommer den ifrågavarande lineen alltid att skära B i mer än en punkt.

– Alldeles riktigt. Vi utbyta nu benämningen B mot den sak, som egentligen var i fråga, nämligen *själen.* Vi hafva måst medgifva, att, om själen skall kunna sägas vara på jorden, så måste en linea, som drages från jordområdets yttersta gränser till jordens medelpunkt, nödvändigt gå genom den själen. Dervid äro tvenne möjligheter gifna: antingen träffas själen af den lineen i mer än en punkt, d. v. s. mer än en af själens punkter falla på den lineen; eller ock träffas själen af den skärande lineen blott i en punkt. Vi hafva vidare måst medgifva, att det senare kan inträffa, endast i det fall, att själen är antingen en punkt, eller en linea, eller en yta. Dessa möjligheter vilja vi nu pröfva. Först gör jag dig den frågan: tror du, att själen kan vara en punkt? Jag är nu icke nog förmäten till att förutsätta, att du skulle vilja bestämma själens hela natur och väsen såsom en punkt, hvilket vore en något simpel uppfattning; men du kunde mena, att själen, för såvidt den vore i rummet, vore blott en punkt, d. v. s. upptoge blott en enda punkt af rummet. Kan det så förhålla sig?

– Det synes mig icke vara så orimligt. Jag tror äfven, att man antagit något sådant, att själen i en enda punkt, t. ex. någon punkt i hjernan, berörer kroppen och dymedelst sätter hela organismen i rörelse. Kan man icke antaga, att så förhåller sig?

– Vi vilja undersöka den saken. Om hvarje själ är blott en punkt eller i rummet upptager blott en punkt, så måste du medgifva, att hon omöjligen kan vara närvarande samtidigt på mer än ett enda ställe, eftersom en punkt icke kan vara på mer än ett ställe på samma tid.

– Det medger jag.

– Således skulle då din själ icke samtidigt kunna vara närvarande i begge dina ögon?

– Det är hon kanske också icke. Om, såsom jag nämnde, själen blott i en punkt i hjernan berör organismen, så är själen icke närvarande hvarken i det ena ögat eller i det andra, ehuru i begge röjer sig en verkan af själens rörelser.

– En verkan, säger du, hvad är det?

– Någonting, som verkas, åstadkommes.

– Och det, som kan verka eller åstadkomma något, kallar man – hvad?

– En kraft.

– Riktigt. Alltså en verkan är alltid verkan af en kraft. Det strålande uttrycket i ditt öga, när du är glad, är då, såsom en verkan, alltid verkan af en kraft? Af hvilken?

– Af den, som ligger i glädjen, själens kraft.

– Alltså, om denna kraft icke funnes, så funnes ej heller verkan. Men tror du nu, att själens kraft kan vara närvarande endast i hjernan, och verkan af denna kraft framträda i ögat?

– Jag ser ingenting, som hindrar.

– Icke? Om du telegraferar från A till B, hvad är det för en verkan, som du då vill åstadkomma?

– Att vissa tecken, dem man låter betyda bokstäfver, blifva förnimbara i B.

– Och hvad är det för en kraft, som föranleder denna verkan?

– Elektriciteten.

– Nuväl, tror du, att, om telegrafträden vore afhuggen på denna sidan om B, telegraferingen ändå skulle gå för sig?

– Naturligtvis icke.

– Hvarföre?

– Derföre, att elektriciteten då icke kunde fortledas ända fram.

– Alldeles. Och deraf begriper du, att den kraften, som kallas elektricitet, behöfver vara närvarande vid sjelfva den punkt, der verkan skall åstadkommas, om det skall blifva någon verkan utaf. Och så är det i sjelfva verket med alla krafter. Eller – för att uttrycka mig försigtigare – om en kraft, för att i det kroppsliga åstadkomma en verkan, behöfver vara närvarande i någon punkt af det kroppsliga, så måste han vara närvarande just vid den punkt, der verkan framträder. Skall nu själens kraft vara närvarande på någon punkt i kroppen, för att i kroppen åstadkomma en verkan, så måste hon vara närvarande just der denna verkan finnes och yttrar sig. Nu är det onekligt, att af själens kraft samtidigt yttringar framträda på olika punkter af kroppen – t. ex. samtidigt i de begge ögonen –; alltså, om själens kraft då är närvarande i den ena punkten, så är den äfven närvarande i den andra. Men att själens kraft samtidigt är närvarande i flere punkter af kroppen, hvad betyder det annat än att själen sjelf är närvarande i dessa punkter? Kraft kalla vi nämligen det, som åstadkommer en verkan; och själens kraft är derföre det i själen eller af själen, som åstadkommer en verkan, eller själen sjelf, för såvidt hon åstadkommer en verkan. Vi hafva alltså kommit till det resultat, att om själen är närvarande i *någon* af kroppens punkter, så är hon också närvarande i *flera*, alltså aldrig blott i en enda.

– Det ser så ut.

– Ännu ett bevis för samma sats. Om själen för att verka på eller i kroppen behöfver vara närvarande i någon punkt af kroppen, och detta är ett oeftergifligt vilkor; så är ju dermed utsagdt, att för såvidt själen bestämmer kroppen eller har med honom något att göra, så sker denna inverkan alltid i någon punkt: den är en tilldragelse, hvilken, om jag så får uttrycka mig, har en punkt af kroppen till sin skådeplats. Nu är det ett faktum, att själen åt kroppens rörelser kan gifva en riktning. Men bestämmandet af en riktning är en handling, som omöjligen kan ske på skådeplatsen af blott en enda punkt, eftersom till en riktning nödvändigt fordras minst två. Invändningen, att den ena af dessa punkter kunde ligga utom den kropp, som är i fråga, betyder ingenting mot det, som jag vill bevisa, ty äfven i sådant fall kommer själen att vara närvarande i mer än en punkt af rummet. Jag ser således ingen annan utväg, än att vi måste erkänna riktigheten af min sats: Om själen är närvarande i någon punkt af det kroppsliga (märk väl, att jag säger *om*; jag vill ej säga något mer och behöfver ej säga något mer), så är hon nödvändigt närvarande i flera.

– Men – invände här naturalisten – emedan jag gissar, hvart du med allt detta vill komma, så vill jag göra dig vägen litet svårare, genom att sätta en anmärkning emot dig. Med allt detta synes du endast hafva visat, att själens närvaro i det kroppsliga – om en sådan närvaro skall tänkas – nödvändigt måste vara en närvaro i flere punkter, ej blott i en; men dessa punkter kunde vara afsöndrade från hvarandra och ligga en här, en annan der, utan något samband.

– För det ändamål jag fullföljer – svarade filosofen – är det mig nog att uppvisa, att om själen är närvarande i kroppen, så är denna närvaro en närvaro i flere sammanhängande punkter. På sambandet mellan dessa har jag hittills ej lagt någon vigt, men Richard har rätt, att det också måste uppvisas. Richard erkänner ju, att vi kalla den kropp, hvari en själ finnes, lefvande?

– Ja – svarade Richard.

– Erkänner du också, att kroppens lif står i ett oupplösligt samband med själens närvaro, så att om det vore borta, som vi kalla själ, så vore kroppen död?

– Det erkännes.

– Är då icke kroppens lif, om icke själen sjelf, åtminstone en verkan af själens kraft?

– Jo visst.

– Och det är förut visadt, att själens kraft är själen sjelf, af hvilken kroppens lefvande beskaffenhet är en verkan; äfvensom att, ifall själen, för att i kroppen åstadkomma en verkan, behöfver vara närvarande i någon punkt, så behöfver hon äfven vara närvarande vid hvarje punkt, der någon verkan framträ- der. Var det ej så?

– Jo, du bevisade det.

– Nuväl, finnes det någon lefvande kropp, som är lefvande blott i en enda punkt?

– Det skulle möjligen kunna hända – låt mig se – i dödsögonblicket.

– Jag vill icke åtaga mig att afgöra den saken, och det behöfves ej heller. Enligt Erhards theori måste väl själen i sjelfva dödsögonblicket just vara stadd på språng för att lemna detta jordiska. Och här är ej fråga om, huru det är, när själen är stadd på språng, utan huru det förhåller sig, när själen ännu helt lugnt vistas och bor på jorden. Erkänner du, att, så länge själen ännu bor i kroppen och kroppen icke håller på att dö, kroppen då är lefvande i många punkter?

– Det erkänner jag.

– Om vi då i kroppen tänka oss tvenne från hvarandra aflägsnade punkter, som äro lefvande, tror du, att de punkterna icke också äro med hvarandra sammanbundna genom lefvande punkter?

– Jo, det anser jag alldeles nödvändigt. Kroppens lif är *ett* lif, ett helt af lif; och derföre äro tvenne lefvande punkter alltid med hvarandra sammanbundna med ett lefvande band.

– Och genom detta sammanbindningsband går en oafbruten ström af lif; eller med andra ord: hvarje punkt på det bandet är lefvande. Är det ej så?

– Jo visst.

– Nåväl. Nu är det förut medgifvet, att kroppens lif, om det icke rentaf är själen sjelf, åtminstone är en

verkan af själens kraft. Detta lif finnes närvarande åtminstone i tvenne punkter och alla möjliga dem sammanbindande punkter. En verkan af själens kraft är då närvarande i alla dessa. Nu är det förut visadt, att om själen, för att åstadkomma en verkan, behöfver vara närvarande i en punkt af kroppen, så behöfver hon vara närvarande i alla punkter, der en verkan framträder. Alltså: om själen, såsom vi ponerat, behöfver vara närvarande i någon punkt af kroppen, och då äfven i någon ytterligare punkt, såsom vi visat; så måste hon vara närvarande äfven i de dem sammanbindande punkterna, så många som kunna tänkas. Eller korteligen: själens närvaro i den lefvande kroppen, om den är närvaro i någon punkt, är också en närvaro i flera, som bilda en linea. Nu kunde det väl sedan uppvisas, att själens närvaro i kroppen – d. v. s. själen i kroppen – icke blott vore en linea, utan en yta, en kropp o. s. v.; men för vårt närvarande ändamål är det nog att hafva visat, att själens närvaro i kroppen, om den bildar en punkt, också nödvändigt bildar åtminstone en linea. Jag vänder mig nu på nytt till Erhard. Du erinrar dig de olika sätt, hvarpå du sjelf riktigt bestämde, att själen kunde sägas vistas på jorden eller tillhöra jorden. En linea, dragen från någon punkt på jordområdets yttersta gräns till jordens medelpunkt, måste då nödvändigt gå genom själen och träffa henne antingen blott i en enda punkt eller i flera. Det första kunde inträffa, om själen i rummet eller kroppen bildade blott en punkt eller en linea eller en yta. Vi vilja nu tillse, hvad som inträffar i alla dessa fall. Först, om själen i kroppen upptager en punkt?

– Då – svarade Erhard – skulle hon, efter hvad du visat, alltid tillika bilda åtminstone en linea.

– Och om själen bildar en linea, har själen då icke, såsom hvarje linea, en längd?

– Jo, det kan ej undvikas.

– Den andra möjligheten var, att själen skulle bilda en linea; den tredje, att hon skulle bilda en yta. Får själen icke äfven i dessa fall nödvändigt en längd?

– Jo, det måste erkännas.

– Nu återstår det sista. Den från jordområdets yttersta gräns till jordens medelpunkt dragna lineen kunde träffa själen i mer än en punkt. Måste icke då själen vara närvarande i rummet eller i kroppen uti flere punkter?

– Jo visst.

– Men det är förut visadt, att om själen är närvarande i flere punkter, så äro dessa sammanhängande och bilda åtminstone en linea. Alltså blir själen äfven i detta fall, om icke en yta eller en kropp, åtminstone en linea, och får äfven på detta sätt en längd. Är det ej så?

– Visserligen.

– I alla möjliga händelser får själen således en längd, ifall hon skall höra till det som på jorden är. Är det nu rimligt, att själen skulle hafva en viss längd, kunna uppmätas efter mått och sägas vara så och så många tum lång?

– Jag erkänner, att det förefaller mig högst orimligt.

– Då måste du också erkänna, att själen icke kan räknas till det, som på jorden är, och att öfverhufvud ingenting andligt, för såvidt det verkligen är ande, kan räknas till det, som på jorden är, emedan allt, som på jorden är, får en viss längd, men det andliga ej äger någon längd eller kan mätas efter tumstock.

– Nåväl, jag låter dig då få rätt i denna sak.

– Men huru går det nu med ditt påstående, att allt, som är på jorden, äfvensom jorden sjelf är förbannad?

Hvad kommer detta påstående att betyda? Ingen själ eller ande drabbas af denna dom, ty om ingen själ eller ande fingo vi lof att säga, att den är på jorden. Hvad återstår då såsom bärare af denna från synden sprungna förbannelse?

– Taga vi bort allt det själiska och andliga, så återstår endast det rent kroppsliga i och på jorden. Det måste då vara detta, som är förbannadt.

– Vi vilja då tills vidare antaga, att det kroppsliga är förbannadt. Om så är, så måste du erkänna, att förbannelsen hos det kroppsliga är antingen en verklighet eller en ren overklighet.

– Det erkänner jag, ty det gifves ej ett tredje. Och enligt min åsigt och Skriftens vittnesbörd är den en verklighet.

– Antaget, att den är en verklighet, är den icke då en verklighet i materien och hos materien eller det kroppsliga?

– Visserligen.

– Nu finns det enligt din åsigt två slags verkligheter, som hvar för sig äro riktigt verkliga: ande och materia. Är det ej så?

– Jo.

– Nåväl, den verklighet hos det kroppsliga och materiella, som du kallade förbannelse, hvilketdera är den: ande eller materia?

– Ande.

– Då skulle ande kunna vara i materia, vara i eller på jorden; men det hafva vi förut funnit omöjligt. Förbannelsen skulle således vara?

– Materia.

– Men då skulle den såsom all materia äga rummets dimensioner och kunna vägas efter tyngd eller mätas efter tumstock; går det för sig?

– Nej.

– Alltså förbannelsen är hvarken ande eller materia, och då all verklighet är ett af de tu, så är förbannelsen ingen verklighet utan en ren overklighet. Och eftersom förbannelsen skulle vara någonting hos materien eller det kroppsliga, så skulle den vara en ren overklighet hos det kroppsliga; d. v. s. det kroppsliga skulle i sig gömma en ren overklighet. Men det, som i sig gömmer en ren overklighet, är så till vida sjelft overkligt. Det kroppsliga eller materien skulle således icke vara riktigt verkligt. Det är nu din åsigt, att materien skulle vara riktigt verklig, emedan du derigenom vill undvika hvad du kallade den falska idealismen. Alltså förbannelsen kan hos materien icke vara en overklighet. Förut visades, att den ej heller kan vara en verklighet hos materien. Den är då hos materien alldeles ingenting eller finnes ej till hos henne. Jorden med hvad deruppå är, för såvidt det är materiellt, har då ingen förbannelse. Något andligt, sågo vi, kunde aldrig räknas till det, som på jorden är. Alltså jorden med hvad deruppå är, kan icke träffas af någon förbannelse. Hvar finnes då denna förbannelse, om hvilken du talar?

– Förmodligen – svarade Erhard, i det hans mun rördes till ett lugnt men något bittert leende – skulle förbannelsen då finnas hos något, som icke tillhör denna jorden; den skulle förläggas till någon annan sfer af den stora skapelsen. Jag tror ej så, men du tror förmodligen så?

– Här är ej fråga – återtog filosofen – om hvad jag tror, utan om hvad du tror; och strängt taget är här mindre fråga om hvad du *tror*, eftersom det är ett faktum, hvarom ingen dispyt kan äga rum, än det är fråga om hvad du *bör* tro.

– Hvad jag bör tro, min filosof, bestämmer jag på ett mycket enklare sätt än genom dylika vidlyftiga resonnemanger, som dem vi här förehaft. Du tror på förnuftet, du, och eftersom förnuftets vägar äro krångliga och förvecklade, så har du mycket besvär för att komma till sanningen, och hvem vet, om du ändå kommer dit? Jag vet, på hvad jag tror – Bibeln.

– På *hvem* jag tror – inföll hastigt Hugo med en egen tonvigt och reste sig ett ögonblick från sin plats vid fönstret, men försjönk straxt derpå i sitt vanliga drömmande tillstånd.

– Emedlertid – fortsatte Erhard, fortfarande vänd till Georg – förstår jag mycket väl, hvart vi nu kommit, och du kan bespara dig mödan att för mig påpeka alla konseqvenserna. Om förbannelsen, såsom du visat, icke får någon plats på jorden, så får han af samma skäl icke heller plats i någon annan del af skapelsen, emedan samma argumenter äf~ ven i afseende derpå kunna användas. Inom materiens verld får förbannelsen intet rum, och det återstår då endast att densamma skulle finnas inom den rent andliga verlden.

– Och dit – sade Richard – torde väl icke filosofen vilja förlägga den. Det blir således dervid, att någon sådan förbannelse, som den, om hvilken vi här disputerat, alldeles icke finnes. Emedan det var jag, som från början förfäktade just den satsen, så får jag, med sorgens beklagande åt min vän presten, tacka vår vän filosofen, som på ett så ädelmodigt sätt utfört duellen med mig, att han nedgjort min motståndare. Derjemte får jag taga tillbaka en anklagelse, som jag i går på Bels berg icke just gjorde, men höll på att göra mot Georgs sätt att skipa rättvisa. Han lät nämligen då, om jag minnes rätt, Erhards antagande, att naturen betyder jorden med hvad deruppå är, stå såsom giltig och tillade, att, om det nu kan uppvisas, att på jorden finnes förbannelse, så har Erhard rätt och jag, Richard, orätt. Deremot hade jag velat göra den anmärkningen, att, om det ock kunde uppvisas, att förbannelse finnes i naturen, tagen i denna mycket inskränkta betydelse, så följer deraf icke, att också naturen sjelf vore förbannad; ty den förbannelse, som man trodde sig finna på jorden, kunde framstå såsom sådan, just derigenom att man icke såg jorden med hvad deruppå är i dess sammanhang med den öfriga verlden, det stora hela, åt hvilket allena jag vill tillerkänna namnet naturen. Då man nu emedlertid icke funnit någon förbannelse hvarken på detta jordklotet eller något annat, så behöfver jag icke göra den anmärkningen. Jag är nöjd med resultatet och tackar Georg rätt hjertligt för hjelpen. Såsom bevis på min tacksamhet skänker jag efter hela den der affären om pastor Orrgren.

– Jag tackar dig så mycket – sade filosofen – men jag vet ej rätt, huruvida jag kan begagna mig af din eftergifvenhet i detta fall. Det är nog mycket, som vi ännu hafva otaldt med hvarandra; ty om det också visat sig, att Erhard och jag icke komma öfverens; så följer deraf alldeles icke, att jag skall komma öfverens med hvar och en, som stått Erhard emot.

– Men du är ense med mig derom, att naturen icke är behäftad med någon förbannelse för syndens skull?

– Det har jag alldeles icke sagt. Allt, hvad jag genom mitt samtal med Erhard velat visa, är det, att om jag utgår från hans förutsättningar och antager, att det med själen, anden och materien förhåller sig så, som han tror, så finnes för den af honom antagna förbannelsen ingen plats hvarken inom själens eller materiens verld. Jag erkänner mer än gerna, att förbannelsen ännu kunde förläggas till ett annat område, den rent andliga verlden; men om den verlden har, så vidt jag kunnat förstå, här icke varit någon fråga, utan endast om denna, som här omger oss. Erhard har således icke fått sin åsigt igenom. Men, som sagdt, deraf följer icke, att han haft orätt i att säga, att förbannelse vidlåder vår verld; endast att han icke kan säga det med konseqvent bibehållande af sin verldsåskådning i öfrigt.

– Om du tror mig dermed vara slagen tillbaka – inföll Erhard – så misstager du dig högligen. Om också enligt logikens reglor allt det följer af mina förutsättningar, som du fått att följa deraf, hvad bevisar det? Att jag har orätt, säger du. Hvarföre just det? Hvarföre icke lika gerna, att logikens lagar icke äga sin tillämpning på gudomliga ting? Du tror det förra, jag det senare. Men medgif, att hvad du tror är också blott en *tro* lika mycket som det jag tror. Ty vore, hvad du tror, ej blott en tro eller en subjektiv öfvertygelse, så skulle du bevisa det, men det måste du göra enligt logikens lagar, hvilkas giltighet skulle bevisas. Sådant bruka ju filosoferna kalla en cirkel och anse för ett logiskt fel. Nej, Georg, tron blir för oss alla det sista. Du har valt att tro på förnuftet eller förståndet, eller hvad J kallen det; jag har valt att tro på Bibeln – och jag har förvisso med Maria utvalt den bästa delen.

– Var det Bibeln Maria hade utvalt, när hon hade valt den bästa delen? – frågade Hugo halfhögt i en ton, som ej väntade något svar.

– Om det är sannt – sade filosofen – att allt det är *tro*, som icke kan bevisas, så torde du få rätt; men det kan väl ännu sättas i fråga, förmodar jag. Ty din tro är något, som – men hvad i all verlden vill detta säga?

– Hvad menar hon? – utropade Hugo från sin plats vid fönstret. – Tante Caroline stående på trappan med en pinglande klocka i sin svängda hand och med blicken riktad åt vårt fönster! Det var lustigt.

– Min idé! – sade naturalisten leende. – Det är det nya sättet att underrätta oss om att kaffet väntar.

– Godt, det skall lugna stridslystna sinnen.

III.

På andra sidan om hufvudbyggnaden på gården Rye höjer sig en kulle, kallad Slottet. Man tror, att någon Näsekung der haft sitt residens i fordna dagar; och det är nog möjligt, ty der finnas spår af raserade murar och en rundt omkring kullen löpande graf.

Numera bär denna kulle ett mycket fredligt utseende. På trenne sidor är han bevuxen med löfträd, mellan hvilka här och der en berså fått sin plats.

I en sådan berså sutto dagen efter föregående samtal Tante Agatha, Georg och Richard. Klockan kunde vara ungefär tio förmiddagen. Luften var frisk och ren, himmelen blå, och en och annan vindflägt krusade emellanåt den annars spegelklara ytan af Åbyfjorden, hvilken på ett par ställen framskymtade mellan kullarne.

Tante Agatha såg särdeles fryntlig ut i sin nystärkta mössa, sitt breda förkläde och den fyrkantiga silfversnusdosan i knäet. Hon var just nu som ifrigast sysselsatt med utredandet af en garnhärfva, som hängde på filosofens begge utsträckta händer. Filosofens min var sådan, att man tydligen kunde förstå, att han icke gerna sänkte sig till rang, heder och värdighet af nystfot. Richard, som mellan sina fingrar vände bladen af en bok, gaf filosofen ibland en förargligt medlidsam blick.

– Härfvan är något oredig, Tante Agatha – sade Georg med betänksam min.

– Bagatell, kusin Georg, bagatell; man måste hafva tålamod, men jag vet, att ungherrar ej hafva öfverflöd på den varan.

– Jag ber tusen gånger, Tante Agatha; jag är visst icke otålig; att pröfvas af Er, anser jag för en stor lycka, och att Richard är af samma tanke, det bevisa de afundsamma blickar han ibland kastar på mig öfver bladen

af sin bok. Men förlåt mig, nu, min goda Tante, har Ni bestämt fått fatt i en oriktig tråd.

– Hvaraf sluter Ni det?

– Deraf att Ni ser så obelåten ut.

– Skall man dömma efter sådant, så måste Ni, kusin Georg, hela tiden haft fatt i en oriktig tråd.

Tante Agatha, som verkligen ett par sekunder sett något obelåten ut, återkallade sin fryntliga min medelst en pris ur sin fyrkantiga silfverdosa.

– Det hörer just till min konst såsom filosof sade Georg – att söka reda på den riktiga tråden och, när jag funnit den, hålla honom fast.

– Jag är icke vän – svarade Tante Agatha – af filosofernas sätt att behandla trådar. Deras konst synes mig egentligen ligga i att lösa opp alla trådarne i deras finaste fibrer och sedan blanda ihop alltsammans.

– Ja – sade Richard – hade icke Georg i går gjort mig en vigtig tjenst mot presten, så skulle jag i dag instämma i Tante Agathas omdöme.

– Er, kusin Richard – sade Tante Agatha – tycker jag ännu mindre om. För Er är ingenting heligt. Den bästa och redigaste härfva af det skönaste garn skulle Ni hafva hjerta att afskära med Er jagtknif, om Ni för tillfället behöfde en tråd. – Men hvad tycker Ni om grefvinnan?

Denna fråga hade afseende på den lektyr, med hvilken Richard nu var sysselsatt. Boken, hvars blad han ibland vände, hette ”Grefvinnan Montreuils händelser.” Det var Tante Agathas enda roman, tryckt i slutet af förra århundradet och hållen i en mycket uppbygglig och värdig stil.

– Grefvinnan – svarade Richard – är onekligen ett högst aktningsvärdt fruntimmer.

– Ser Ni det, kusin Richard; sade jag icke, att Ni skulle tycka om henne? Tack nu, kusin Georg, för besväret. Ert tålamod är bepröfvadt.

Tante Agatha reste sig för att gå. Richard bjöd henne armen och ledsagade henne utför den branta kullen. Georg lade armarne i kors och såg utåt Sotnäslandet. När Richard kom tillbaka, stod filosofen försänkt i djupa tankar.

– Hvad tänker du på, filosof?

– Åh just på ingenting.

– Det är din vanliga sysselsättning, tror jag?

– Kanske, kanske icke.

– Alltid samma krångel. Kanske – kanske icke; å ena sidan visserligen – å andra sidan likväl; jag känner det der. Vet du, hvad jag tänker?

– Nej.

– Jag tänker på den här grefvinnan, som Tante Agatha tvungit mig att läsa om; och jag finner det underligt, att hon med sin verldsåskådning kunde känna sig så lycklig och fridfull under alla sina tämmeligen hårda missöden.

– Jag har aldrig gjort din grefvinnas bekantskap, men jag förmodar, att hennes ståndpunkt varit den religiösa

qvinnans. I sådant fall ägde hon en verklig religion. En verklig religion, Richard, gör alltid lycklig.

– Det är just det, som väcker min förvåning. Jag tycker, att offret af mitt förstånd för den der religionens vinnande skulle vara ett alltför stort offer för att jag sedan skulle kunna känna mig harmonisk och lycklig.

– Hvem har då sagt, att grefvinnan köpte sin religiositet på bekostnad af sitt förstånd?

– Är det icke att offra sitt förstånd, om man i sin verldsåskådning inblandar en hel mängd öfvernaturliga saker och låter störande ingrepp ske i naturens eviga, gudomliga lagar?

– Om någon låter dylika ingrepp ske, så var viss derom, Richard, att han räddar sitt förstånd genom att skjuta under denna tanke: Det finns en högre tingens ordning, än den, som ligger öppen för vår sinnliga erfarenhet; det finns högre lagar än naturlagarne; det finns en högre synpunkt, från hvilken allt kan betraktas, än det timliga lifvets; och det kan hända, att hvad som, från den lägre synpunkten bedömdt, ser ut som en oregelmässighet eller ett missgrepp, det låter som ett oumbärligt moment harmoniskt infoga sig i den verldsplan, som från den högre synpunkten träder i dagen.

– Kanske resonnerar man så. Men sjelfva detta resonnemang är oberättigadt, då det förutsätter existensen af en högre verld än naturens. Jag kan icke erkänna en sådan; jag känner ingenting högre än det högsta, ty jag känner ingenting mera och större än allt. Naturen är för mig sammanfattningen af allt verkligt. Allt verkligt, all den rika mångfalden af växlande företeelser sammanslår jag till en enda enhet, ställer det i harmoniskt sammanhang med hvartannat och kallar så det hela: natur.

– Och när du sålunda funnit verklighetens allhet, så kan du sedan hvarken tänka dig något mera af verklighet eller i den funna verkligheten inrymma någon brist. Det undrar jag ej på. Och att grefvinnan Montreuil, som drömmer om en högre tingens ordning än naturens, måste förefalla dig oförståndig, det undrar jag ej heller på. Äfvenså måste du nödvändigt förkasta Erhards lära om naturens förbannelse.

– Ja, säg mig, filosof, med handen på hjertat, finner du icke denna lära vara en galenskap?

– För mig icke, för dig säkert. Men eftersom vi nu ånyo kommit in på detta kapitel, så vilja vi något närmare undersöka din ståndpunkt i frågan. Jag tror mig kunna visa, att den ståndpunkt, på hvilken du ställt dig, är en orimlig ståndpunkt.

– Låt höra.

– Du antager ju först och främst, att naturen är sammanfattningen af all verklighet, så att utom eller öfver naturen ingenting af verklighet låter sig tänkas. Är det ej så?

– Jo visst.

– Det gäller då vidare att bestämma, hvad du menar med det verkliga, eller hvad du fordrar af det, som du vill erkänna såsom ett verkligt. Är det månne för dig nödvändigt, att det verkliga skall vara kroppsligt, så att man om detsamma kan säga, att det är så och så långt, har den eller den bredden och höjden, o. s. v.?

– Nej, det vill jag ej säga. Jag är ingen vän af den råa materialismen. En naturlag, t. ex., anser jag vara en verklighet så god som någon, men en naturlag kan man icke mäta efter mått af längd och bredd och höjd.

– Det verkliga behöfver således icke vara kropp. Nuväl, om någonting tänkes utan att finnas någonstädes, är då det verkligt? Hvad ingenstädes, på ingen plats, finnes, är det verkligt?

– Svårligen. Jag vill, att det verkliga, för att vara verkligt, någonstädes måste finnas.

– Är det så? Nåväl, den naturlag, som du säger vara verklig, måste således finnas någonstädes, på någon plats.

– Ja visst.

– Om vi då tänka på någon särskild naturlag, tyngdlagen t. ex., så måste dess verklighet betyda dess tillvaro på en viss plats.

– Visserligen.

– Men att vara på en viss plats, är det icke att kunna påträffas i någon punkt af rummet?

– Jo, så måste det vara.

– Tyngdlagen är således alltid i någon punkt af rummet, och är annars ej verklig. Är du icke också af den öfvertygelse, att tyngdlagen är närvarande just i den punkt af rummet, der han verkar? Om en kastad sten faller mot jorden, så är tyngdlagen närvarande just der den fallande stenen är?

– Ja visst.

– Men tror du väl då, att tyngdlagen är närvarande blott i en enda punkt af den fallande stenen, eller är han närvarande i stenens alla punkter?

– Han är nödvändigt närvarande i alla punkter af den fallande stenen.

– Om du således tänker dig en linea dragen tvärt igenom stenen, så kan på den lineen icke en enda punkt uppvisas, der tyngdlagen icke är närvarande?

– Nej, det är omöjligt.

– Tyngdlagen bildar således i den fallande stenen åtminstone en linea, har då med lineen en viss längd och kan mätas efter längdmått. Anser du det rimligt, att en lag skulle kunna sägas vara t. ex. åtta tum lång?

– Nej, icke särdeles.

– Men blir icke detta en oundviklig följd, i händelse tyngdlagens verklighet nödvändigt skall betyda närvaro i en viss punkt af rummet?

– Förlåt mig, filosof; men har icke tilläfventyrs detta orimliga resultat kommit sig deraf, att du lagt en otillbörlig vigt just på det der ”viss”? Om jag deremot säger: tyngdlagen är närvarande icke i en *viss* punkt af rummet utan i rummet *öfverhufvud*, så synes mig denna svårighet icke bli så pressande.

– Jag tror icke, att saken dermed är hulpen. Att tyngdlagen vore närvarande i rummet öfverhufvud, kan väl icke gerna betyda annat, än att han antingen är närvarande i hela rummet, så att af rummet icke finnes en punkt, der tyngdlagen icke är; eller att han icke är närvarande i hela rummet, men att rummet, der han är, icke är bestämdt. Det senare är alldeles orimligt, ty om något är i rummet, men ej i hela, så finnes alltid ett rum, der detta något är, och ett rum, der detta något icke är, och dessa två slags rum begränsa och bestämma hvarandra ömsesidigt: det ena börjar just der det andra slutar och icke annorstädes, således just på ett bestämdt ställe. Obestämdheten kan då aldrig betyda något annat, än att jag ännu ej funnit punkten, der gränsen går, icke att den punkten i och för sig vore obestämd. Alltså, om tyngdlagen vore närvarande i rummet, men ej i hela, så måste rummet, der han är, nödvändigt vara ett bestämdt begränsadt och följaktligen kunna sägas hafva en viss utsträckning, hvilken då äfven skulle tillkomma tyngdlagen. Men detta vore orimligt. Återstår således den andra möjligheten, att tyngdlagen skulle vara närvarande i hela

rummet. Detta rum, hvars alla punkter tyngdlagen fyller, skulle då vara antingen begränsadt eller obegränsadt, äga ett slut eller icke. I förra fallet får tyngdlagen den bestämda storlek, som rummet får, kan med rummet uppmätas, hvilket är orimligt. I senare fallet blir tyngdlagen med rummet oändligt stor och kan icke uppmätas i det hela med något gifvet längd- eller kubikmått: men detta hindrar icke att tyngdlagen delvis kan mätas, såsom det oändliga rummet kan delvis mätas, och man kan då väl icke om tyngdlagen i det hela säga, huru stor han är, men dock om den eller den särskilda tyngdlagen, tyngdlagen framträdande hos den eller den kroppen – och det är ju orimligt. Om alltså tyngdlagen för att vara verklig måste vara någonstädes i rummet, så kunna vi på intet sätt undvika den orimligheten, att han skulle kunna mätas efter längd och kubikmått. Då emedlertid orimligheter *måste* undvikas, så nödgas vi erkänna, att tyngdlagens verklighet icke betyder tillvaro någonstädes i rummet. Då föreläggес oss ovilkorligen att välja mellan följande två möjligheter: antingen är tyngdlagen icke en verklighet, eller ock finnes det en verklighet, som icke är någonstädes. Du har sjelf förut sagt, att tyngdlagen är en verklighet: vidhåller du detta påstående?

– Jag måste väl.

– Sannolikt. Ty om det är verkligt, att en sten faller till jorden, när jag kastar honom, så kan icke det, till följe hvaraf han faller till jorden, eller det, som har den verkligheten till följd, sjelft vara en overklighet. Det blir således dervid, att vi måste stanna vid det andra alternativet och erkänna, att vi i och med tyngdlagen hafva funnit en verklighet, som icke är någonstädes. Det är alltså icke nödvändigt att vara någonstädes för att vara verklig. Åtskilligt af det, som du vill hafva räknadt till naturen, är således icke på någon plats eller i något rum, hvarken i något särskildt sådant eller i rummet i allmänhet.

– Jag måste erkänna det. Men jag vidhåller i alla fall min sats, att naturen är sammanfattningen af allt verkligt. Hon kommer endast till följe af den sista betraktelsen att utsträckas öfver rummets gränser.

– Ja, och det behöfver väl knappt sägas, att denna utsträckning öfver rummets gränser icke får betyda, att rummet på vissa bestämda punkter eller i vissa bestämda lineer slutar, och att det andra, som icke är i rummet, sedan vidtager på andra sidan, hvarigenom naturen skulle vara större än rummet. Huru långt man tänker sig bort i rummet, så är det ingenting som hindrar, att man icke kan tänka sig ännu längre bort; d. v. s. rummet äger ingen yttersta gräns och är följaktligen oändligt stort. Men någonting, som vore större än det oändligt stora, låter sig ej tänkas. Att naturen innehåller något, som icke faller inom rummet, kan följaktligen aldrig betyda, att något af naturen faller utom rummet, eftersom naturen i sådant fall skulle vara större än det oändligt stora: utan det måste innebära, att utaf det, som du kallar natur, finnes åtskilligt, med afseende hvarpå ett *utom* och ett *inom* saknar all betydelse. – Men sedan vi sålunda funnit, att rummet icke ger någon gräns för det verkliga eller för det, åt hvilket du ville tillerkänna namnet natur, så kommer jag åter med min nyss gjorda fråga: du kallar naturen sammanfattningen af det verkliga – hvad är då för dig det verkliga?

– Om det icke lyckats mig att inom *rummets* gränser förlägga verkligheten, så måtte det väl åtminstone icke kunna jäfvas, att det verkliga alltid faller i *tiden.*

– Det som är verkligt anser du således nödvändigt böra falla i någon tid, inträffa eller vara någon gång?

– Alldeles; och det lär väl ingen förnuftig menniska kunna neka. Hvad som aldrig är, det är ej alls. Det synes mig vara ett axiom.

– Kanske. Vi skola få tillfälle att närmare undersöka den saken. Jag vill tills vidare antaga, att naturen, såsom du vill hafva det, betyder allt verkligt, och att intet verkligt finnes, om det ej någonsin finnes. Min första fråga blir då den: anser du tiden sjelf för en verklighet?

– Tiden? – Ja.

– Naturligtvis; ty om tiden vore en ren overklighet, så kunde det omöjligen vara ett vilkor för en annan saks verklighet, att hon faller i tiden. Men när tiden sålunda är en verklighet, och allt verkligt faller i tiden, då det någon gång måste inträffa; så måste ju tiden på detta sätt falla i sig sjelf? Men betyder icke detta, att tiden måste omsluta och begränsa sig sjelf, d. v. s. vara större än sig sjelf?

– Nej, filosof, så mente jag det icke. Jag har icke velat säga någonting mer, än att om en sak är verklig, så är hon någon gång, *åtminstone* någon gång, faller *åtminstone* i någon punkt af tiden. Dermed har jag icke velat säga, att hon nödvändigt å ömse sidor skall begränsas af tid, hvilken af henne icke fylles: hon kan ju möjligen falla icke blott i någon eller några, utan i *alla* tidens punkter. Kort sagdt: det der *någonsin*, som jag sade vara ett vilkor för en saks verklighet, kan också vara liktydigt med *alltid.* I sådant fall gäller den af dig anförda svårigheten icke. Tiden är också i sig sjelf, i den mening att hon återfinnes icke blott i några utan i alla punkter af sig sjelf.

– Visserligen; jag är nöjd med denna förklaring. Det gäller då blott att fasthålla såsom vilkor för en saks verklighet, att hon skall falla åtminstone i någon punkt af tiden, hvilket icke hindrar, att hon kan falla i alla. Dermed är naturligtvis utsagdt, att om någonting alldeles icke faller i någon punkt af tiden, så är det alldeles icke verkligt?

– Naturligtvis.

– Och om någonting kunde tänkas, som med några sina momenter faller i någon eller några punkter af tiden, men med andra momenter alldeles icke faller i någon punkt af tiden; så är detta sålunda tänkta verkligt endast i de momenter, som falla i tiden, overkligt i alla de öfriga – eller finner du det ej nödvändigt?

– Det är nödvändigt.

– Visserligen. Vi vilja alltså antaga tiden såsom det verkligas ovilkorliga gräns och tillse, hvilka slutsatser vi derutaf kunna draga med afseende på vårt egentliga ämne. Du vill icke erkänna, att naturen är förbannad. Nuväl, nekar du då rentaf, att någon förbannelse finnes?

– Ja, att Gud skulle hafva lagt på naturen en förbannelse, derföre att menniskorna syndat, det nekar jag bestämdt. Denna tanke innebär för mig två stora orimligheter. Först och främst kan jag ej begripa eller fatta någon annan Gud än naturen sjelf i sin oändliga fullhet af skönhet och lifskraft, och satsen, att Gud förbannat naturen, måste alltså för mig betyda, att han skulle hafva förbannat sig sjelf; en tanke, som väl icke behöfver någon vederläggning. För det andra synes det mig vara mycket orättvist, om *någon* skulle förbannas för syndens skull, att detta då skulle träffa naturen, som aldrig syndat.

– Sålänge naturen för dig är, hvad du sagt henne vara, så är det visst icke underligt, att tanken på en naturens förbannelse bjuder dig emot. Men säg mig, Richard, anser du det möjligt för en menniska att synda?

– Naturligtvis gör jag det; verkligheten är det bästa bevis för möjligheten.

– Jaså; jag gjorde dig annars denna fråga, emedan jag ej var rätt säker, att du i ditt system hade någon plats för det, som vi kalla synd. För egen del tviflar jag verkligen derpå.

– Huru så?

– Emedan för syndens möjlighet fordras något, som jag i ditt system icke återfinner. Säg mig, Richard, om du låge der nere i gräset och jag här uppe på kullen toge en sten och kastade på ditt hufvud, så att döden deraf blef en följd; beginge jag då en synd?

– Ja visst.

– Men om stenen låge lös på kanten af den här klippväggen och, derigenom att honom understödjande grus och småstenar småningom fallit undan, slutligen fölle ned af sig sjelf och träffade ditt hufvud; beginge stenen någon synd?

– Nej.

– Och om en ko hade kommit hitupp och, när hon betade der vid randen af kullen, råkade trampa på stenen, så att han fölle ned på ditt hufvud; hade då kon begått en synd?

– Nej.

– Hvarföre skulle samma händelse, stenens nedfallande på ditt hufvud, tillräknas mig såsom en synd, under det att hvarken kon eller stenen sjelf kunde sägas hafva begått en sådan?

– Derföre, att du bland de tre var den enda fria varelsen?

– Friheten är således en nödvändig förutsättning för synden. Nåväl; hvad ligger då i denna frihet?

– Att du hade kunnat låta bli att nedstörta stenen öfver mig. Du hade att välja mellan två saker: att göra det och att icke göra det.

– Visserligen. Hade detta val icke varit mig förunnadt, om t. ex. en annan stött omkull mig, så att jag kommit att rubba stenen ur sitt läge, så hade jag icke haft någon synd. Men månne detta ändå gör tillfyllest? Kan det icke också om kon sägas, att hon hade kunnat låta bli att rubba stenen?

– Utan tvifvel: hon hade kunnat trampa något mera åt höger eller något mera åt venster, och hon var alldeles icke tvungen att med sin fot beröra stenen.

– Alltså, eftersom kon i alla fall icke hade någon synd, måste det, för att en synd skall vara möjlig, icke blott kunna sägas, att man hade *kunnat* göra annorlunda, utan det fordras också något mera, och hvad kan det vara?

– Förmodligen, att man också gör sitt val med besinning, så att man vet hvad man gör, och vet hvad man underlåter. Det synes mig vara deruti den egentliga skillnaden ligger mellan den fingerade handlingen af dig och af det fyrbenta kreaturet.

– Nåväl, Richard, om det sålunda för en verklig synd fordras frihet och för friheten ett medvetet val, så kan synden i din verld finnas endast med det vilkor, att der finnes ett medvetet val. Jag har skäl att betvifla möjligheten af detta fria val enligt dina egna förutsättningar.

– Hur menar du?

– Jo, om naturen är all verklighet, och om all verklighet är begränsad af tiden, så är, enligt hvad vi förut kommit öfverens om, det, som icke faller i tiden, icke heller något verkligt.

– Jag förstår icke, huru det kan höra hit.

– Det skall snart bli tydligt. Du erkänner, att om en handling skall vara fri, så måste i och för den handlingen finnas ett val åtminstone mellan två: A och B.

– Det erkänner jag.

– Men för att ett val mellan A och B. skall kunna äga rum, fordras väl också, att det finnes någon, som väljer?

– Naturligtvis; det faller af sig sjelft.

– Ja visst; och det, hvarigenom han är den väljande, är sjelfva väljandet?

– Så är det.

– Nåväl, låtom oss då tänka på en väljande person just i det ögonblick, då valet skall försiggå. Han har hunnit till en viss tidpunkt i sitt lif. Den närmast föregående tidpunkten är redan fylld af ett förverkligadt innehåll. Den är sådan den är och kan icke ändras. Den närvarande tidpunkten, som just nu förflyter, är också precist sådan han är, och med afseende på honom kan ingenting göras. Men den närmast följande tidpunkten är det, som skall fyllas af ett innehåll, som ännu icke är bestämdt. Det kan vara ett åtminstone af två: A och B. Vill du nu säga mig, om A och B finnas eller icke finnas i det just pågående ögonblicket?

– Om ett af dem skall förverkligas i det nästföljande ögonblicket, och om valet mellan begges förverkligande skall vara fritt, så får intetdera i det närvarande ögonblicket vara verkligt. Ty förverkligas kan endast det, som icke redan är förverkligadt. A. och B måste således icke finnas i det närvarande ögonblicket.

– Tror du verkligen det, Richard? Huru är det? hvad som förverkligas eller hvad som är verklighet, måste det icke också någon gång hafva varit en blott möjlighet?

– Jo, det erkännes.

– Och måste det icke hafva varit en verklighet det, att det var en blott möjlighet?

– Jag vet ej, hur du menar.

– Jag vill ändra min fråga. Om någonting är möjligt, måste det då icke om den saken verkligen kunna sägas, att den är möjlig?

– Jo visst.

– Är det då icke verkligt, att den är möjlig? Eller är det, att saken blott är möjlig, då icke en verklighet, ett faktum?

– Jag måste väl medgifva, att så är.

– Nu är, enligt din åsigt, ingenting annat verkligt, än det som faller i tiden och fyller någon eller några tidpunkter. Om någonting verkligen är blott möjligt, måste det alltså såsom en blott möjlighet falla i någon punkt af tiden. Min nästa fråga blir då den: Kan en saks verklighet och blotta möjlighet falla i samma tidpunkt; eller med andra ord: kan en och samma sak på samma gång vara verklig och ändå blott möjlig?

– Nej, det kan ej inträffa.

– Alltså måste verkligheten och den blotta möjligheten falla i olika tidpunkter. Hvilkendera går förut?

– Möjligheten.

– Det är sålunda nödvändigt, att det, hvilket i ett följande ögonblick skall inträda såsom verklighet, i ett nästföregående ögonblick måste hafva varit närvarande såsom blott möjlighet. Tänka vi oss då tillbaka till det förut omnämnda ögonblicket af val mellan A och B, så måste A och B i det ögonblicket nödvändigt vara

närvarande såsom blotta möjligheter. Är det ej så, Richard?

– Det måste vara så.

– Och ett af dem skall i nästföljande ögonblick vara verklighet?

– Javisst.

– Men denna öfvergång från möjlighet till verklighet kan endast träffa ett af de två?

– Så är det.

– Nuväl, det måste då finnas någonting som gör, att öfvergången från möjlighet till verklighet träffar t. ex. A och icke B. Hvad är det, som åstadkommer detta?

– Den väljande.

– Och genom hvad?

– Genom sitt val.

– Och detta val skulle ju vara fritt?

– Javisst.

– Det vill säga, att ingenting i det föregående ögonblicket får finnas, som gör det nödvändigt, att just A öfvergår till verklighet, men ej B. I intet föregående ögonblick kan A vara mer än blott möjligt. Möjligheten må kunna stegras ända till gränsen af verklighet, men mer än möjlighet blir den i alla fall icke. På samma sätt är B i intet föregående ögonblick mer än blott möjlighet. I nästa ögonblick är deremot A verklighet, B ännu blott möjlighet. Vi hafva således att tänka oss tvenne slags ögonblick, mellan hvilka icke ett tredje slag kan inskjutas. I det ena heter det: antingen A eller B; i det andra heter det: A men ej B. Hvilket bestämdt ögonblick som heldst af hela tidsserien måste antingen vara af det ena eller det andra slaget. – Låtom oss nu tänka på det fritt väljande subjektet i sjelfva det moment, då det bestämmer sig. Hvilken är i sjelfva detta moment subjektets ställning till A och B? Icke blott den, der det heter: antingen A eller B, hvilket som heldst, ty bestämmandet innehåller uppenbarligen något mera. Icke heller den, der det heter A men ej B, ty när det heter så, har bestämmandet redan skett. Subjektets ställning till A och B är således i sjelfva bestämmandet eller valet hvarken att uttrycka med: antingen A eller B, eller med: A men ej B. Men då hvarje i tidsserien fallande ögonblick nödvändigt är ett af de två, så finner du deraf, att icke allt det, som i valet eller den fria sjelfbestämningen ligger, kan inrymmas i tiden; så att om ingenting annat är verkligt än det, som faller i tiden, så blir det, hvarigenom sjelfva bestämmandet skiljer sig från den fullkomliga obestämdheten och det redan skedda bestämmandet, någonting overkligt. Men i sådant fall blir bestämmandet, såsom fritt val, overkligt och, såsom *nödvändigt* overkligt, omöjligt. Vi hafva sålunda kommit till det resultat, att intet fritt val, alltså ej heller någon synd, är tänkbar, ifall all verklighet faller i tiden.

– Men förlåt mig, Georg; har du nu icke förbisett en egenskap hos tiden, som icke får lof att förbises? Din argumentation började med antagandet af tvenne punkter, som vore hvarandra så närliggande, att mellan dem icke en tredje kunde inskjutas. Karakteren på den ena var: antingen A eller B; karakteren på den andra var: A men ej B. Sedan visade du, att väljandets moment icke kunde karakteriseras hvarken på det ena eller andra sättet, och att det derföre icke kunde falla hvarken i den ena eller den andra af de antagna tvenne punkterna. Jag kunde gerna medgifva, att detta vore riktigt, om man någonsin i tiden kunde finna tvenne punkter så närliggande, att icke en tredje mellan dem kunde inskjutas; men detta låter sig ej göra, och den

egenskap hos tiden, som gör detta omöjligt, kalla vi hennes kontinuitet.

– Jag måste fästa din uppmärksamhet derpå, att jag icke antog tvenne tidpunkter, mellan hvilka en tredje icke skulle kunna inskjutas, utan jag antog två *slags* tidpunkter, mellan hvilka ett tredje *slag* icke skulle kunna inskjutas. Jag trotsar dig att kunna uppleta en tidpunkt, om hvilken jag icke med rätta skall kunna säga: i den tidpunkten äro A och B antingen blotta möjligheter eller är något af dem verklighet. Du må välja hvilka hvarandra närliggande punkter som heldst, och skjuta emellan dessa huru många som heldst, så skall jag i alla fall om hvar och en af dem kunna säga, hvad jag nyss sade om de redan antagna. Ligger nu i den fria sjelfbestämningen något, som hvarken är blott möjlighet eller faktisk (historisk) verklighet; så ligger i den fria sjelfbestämningen något, som icke rymmes i tiden. Och om så är, måste den, som förnekar en utom tiden fallande verklighet, nödvändigt förneka sjelfbestämningens möjlighet. Du förnekade den förra, måste alltså äfven förneka den senare. Men dermed får du i din verld icke längre plats för synden.

– Nå så mycket bättre; jag har aldrig varit särdeles angelägen om plats för en så olycksbringande gäst. Och i sjelfva verket synes du nu arbeta mig i händerna med afseende på vår hufvudsakliga fråga. Ty finnes ingen synd, så finnes ej heller någon förbannelse för syndens skull, och det är just hvad jag velat påstå.

– Broder Richard! antager du den ena konseqvensen, så måste du också beqväma dig till att antaga den andra. Finnes på grund af den fria sjelfbestämningens möjlighet ingen synd, så finnes af samma skäl icke heller någon dygd. Ingen väljer då af fri vilja det goda, så att, om någon är god, så är han det af nödvändighet eller slump. Jag vill fråga, om icke detta blir den största tänkbara förbannelse?

– Jag kan icke säga; att vara god är lyckligt nog, vare sig att godheten kommit på det ena sättet eller på det andra.

– Du erkänner emedlertid, att man kan vara god och ond, att det faktiskt finnes godhet och ondska hos menniskorna, vare sig att denna godhet och denna ondska kommit genom fritt val eller icke?

– Det erkänner jag.

– Och du erkänner, att menniskor funnits, som från att vara ganska goda blifvit mycket onda, och tvärtom?

– Det erkänner jag också.

– Nuväl, hvilket anser du vara lyckligast: att vara god eller att vara ond?

– Att vara god.

– Du erkänner således, att man blir mindre lycklig, d. v. s. olyckligare, när man från att vara god blir ond; och ju mera ond, desto mera olycklig. Men om olyckan växer i den mån ondskan växer, är då icke ondskan en olycka?

– Visserligen.

– Äro icke alltså alla de varelser olyckliga, som äro onda?

– Det äro de.

– Men de goda varelserna hafva sin godhet af nödvändighet eller slump, icke af frihet, som ej finnes. Och om de icke äga någon frihet, kan det då ligga i deras frihet att förblifva goda eller att icke förblifva det?

Naturligtvis icke.

Det beror således alldeles icke på dem sjelfva att undvika att blifva onda; och då det att vara ond är detsamma som att vara olycklig, så beror det alldeles icke på dem sjelfva att undvika olyckan. Olyckan kan komma öfver dem i hvilket ögonblick som heldst, och de kunna icke lägga två strån i kors för att förekomma henne. Vidare är det gifvet, att om det icke beror på dem sjelfva att vara goda eller att vara onda, så beror det icke heller på dem sjelfva att bestämma graden af den ondska, som kan träffa dem. Det kan alltså mycket lätt inträffa, att de, från att vara goda och lyckliga, i ett ögonblick sjunka ned till den djupaste grad af ondska.

– Det är icke sannolikt.

– Det är måhända icke sannolikt, men det *kan* inträffa; ty huru mycket än själslifvet enligt din åsigt blir ett naturlif, så kan du dock omöjligen uppleta en naturlag, som säger, att man behöfver så och så många dagar för att hinna till den eller den graden af ondska. Inom själslifvets verld hinner man mycket på en otroligt kort tid. Den, som i dag är ond, skulle väl i morgon vid den här tiden kunna hafva riktat sitt väsens diktan och traktan på det goda och framstå såsom en ny menniska; och så kan det väl äfven hända, att den, som i dag är god, i morgon hunnit att kasta sig på en helt och hållet annan väg. Sannolikt är det kanske icke, men det *kan* inträffa.

– Nåväl, jag erkänner det.

– Erkänner du då också, att om det är olyckligt att vara ond, så är det mycket olyckligt att vara mycket ond, och att vara så ond som en menniska kan bli, är att vara den olyckligaste menniska?

– Åhja, det erkänner jag.

– Då nu den gode och lycklige inom en ganska kort tid kan blifva en i ordets svåraste betydelse dålig menniska, och sjelf icke kan göra det minsta att förekomma det, som är den största menskliga olycka; kan han väl då i lugn njuta sin närvarande lycka?

– Jag tror knappast.

– Icke jag heller. Jag vet icke, huru den ärlige man skulle vara beskaffad, som icke hvarje ögonblick skulle känna sig olycklig, ifall han icke ägde någon borgen för att han icke i morgon vore en ärelös skurk. I samma mån som han för närvarande vore ärlig, skulle tanken på denna möjlighet förefalla honom olidlig. Och så skulle förhållandet blifva med hvarje god menniska, eller tror du ej det?

– Jo visserligen.

– Men om sålunda de onda menniskorna alltjemnt äro olyckliga genom sin ondska, och de goda menniskorna alltjemnt äro olyckliga genom tanken derpå, att de när som heldst kunna blifva mycket onda; äro då icke alla menniskor nödvändigt olyckliga?

Icke så alldeles nödvändigt; ty tanken på möjligheten att blifva ond plågar naturligtvis endast de goda menniskor, för hvilka den finnes, d. v. s. dem, som veta, att de icke kunna med sin fria verksamhet förekomma den inbrytande ondskan.

– Det vill med andra ord säga, att endast de menniskor kunna vara lyckliga, som sväfva i den *villfarelsen*, att de ännu äga en fri vilja, och att valet mellan det onda och det goda beror på dem sjelfva. Men är icke det en ny olycka att kunna köpa sin lycka endast genom en villfarelse?

– Jag måste erkänna det.

– Naturligtvis. Att endast villfarelse skulle kunna ge lycka, sanning medföra olycka, det är i och för sig en orimlighet. Till den kunna vi således icke taga vår tillflykt. Åtminstone förblir den konseqvensen orubbad, att för menniskorna icke finnes någon verklig lycka. Men är ej då hela menskligheten verkligen olycklig?

– Jag kan ej säga annat.

– Nåväl, om hela menskligheten är olycklig och är detta derigenom, att hon dels *är* ond, dels alltjemnt är i fara att *blifva* det, kan du då neka, att i naturen finnes förbannelse?

Jag vet ej, om förbannelse är det rätta uttrycket. Jag tycker mig komma ihåg, att med förbannelse skulle menas något ondt, som kommer för syndens skull, och får jag – såsom du sjelf säger – icke lof att erkänna någon synd, så får jag väl icke heller lof att erkänna någon förbannelse. Men det erkänner jag gerna, att ställningen i verlden, hvad angår menniskorna, på detta sätt blefve högst olycklig.

– Tror du då icke också, att denna allmänna menskliga olycka kunde sägas träffa naturen sjelf, så att hela den gudomliga natur, som du tillbeder, måste anses vara någonting förfeladt?

– Jag kan icke genast medgifva detta. Vore det också sannt, som du säger, att hela menskligheten, enligt mina förutsättningar, måste vara olycklig; så följer deraf ännu icke, att hela naturen derföre är förfelad. Det finnes mer i naturen än mensklighet.

– Finnes det ock i naturen någonting högre?

– Äfven det. Naturens allmänna lagar, hennes eviga i de enskilda varelserna sig uppenbarande väsen, står vida öfver allt hvad menniska heter.

– Verkligen? Men ibland individuella varelser, känner du der några, som äro högre än menniskorna?

– Nej, det gör jag icke.

– Om nu några individuella varelser i din natur finnas, som icke äro, hvad alla menniskor äro, olyckliga, äro då dessa högre eller lägre än menniskorna?

– De äro lägre.

– Nåväl, de äro lägre. Men när någonting är lägre än ett annat, så måste det vara genom en jemförelse dem emellan, som det ena framstår såsom lägre, det andra såsom högre. Och vid hvarje jemförelse måste det finnas något, med afseende hvarpå jemförelsen sker – det der som logiken kallar tertium comparationis –: hvad är detta uti ifrågavarande fall?

– Säg sjelf, filosof.

– Nej, min bror, jag frågar heldre, om du tilllåter.

– Det undrar jag ej på, det är angenämare. Nåväl, fortfar.

– Det der, hvarigenom eller med afseende hvarpå menniskan är högre än de andra individuella varelserna, är det någonting väsendtligt eller ej?

– Förmodligen väsendtligt.

– Naturligtvis, ty annars skulle menniskan stå högre endast i ett oväsendtligt afseende, och det kunde ju betyda, att hon väsendtligen stode lägre; i hvilket fall det också vore rättare att ställa de andra varelserna öfver henne, än att ställa henne öfver de andra. Och likaledes skulle de andra varelserna stå lägre i ett

oväsendtligt afseende; i hvilket fall det lätt kunde hända, att de stode högre i ett väsendtligt. Det, med afseende hvarpå menniskan med den lägre individuella varelsen jemföres, måste alltså vara ett för begge väsendtligt, måste vara deras väsen eller natur. Är det ej så?

– Det synes vara riktigt.

– Hvarifrån skulle nu enligt din åsigt de individuella varelserna få sin natur?

– Från naturen – den allmoderliga, som man brukar säga.

– Riktigt. Och när den allmoderliga naturen åt sina barn utdelar deras olika naturer, ger hon då någonting af sig sjelf eller icke?

– Hon ger någonting af sig sjelf, så att hon derigenom är närvarande, lefver och verkar i dem alla.

– Helt visst måste det vara så. Men hvilka varelser blifva då de lägre: de, uti hvilka naturen är mer närvarande, eller mindre?

– De, uti hvilka naturen är mindre närvarande; de, uti hvilka mindre af naturens eviga sanning och rikedom uppenbarar sig.

– Så måste det vara. Då du nu erkänner, att menniskan är högre än de andra varelserna, så måste hon vara detta derigenom, att hos henne mera af naturens eviga sanning och rikedom uppenbarar sig; och de andra varelserna äro lägre, derigenom att de af samma eviga sanning och rikedom hafva uti sig mindre. Men nu hafva vi förut kommit till det resultat, att alla menniskor verkligen äro olyckliga, och att, om några icke olyckliga varelser finnas, så äro dessa lägre. Måste vi då icke erkänna, att man blir olycklig genom att äga i sig mycket af naturen, och att man undgår olyckan endast genom att äga i sig mindre?

– Det beror på, huruvida de högre varelsernas olycka verkligen är en följd af deras högre ställning, och icke tilläfventyrs af något annat.

– Alldeles riktigt; men också var det till följe af sin högre ställning som menniskorna kunde äga den ondska, som nödvändigt gör olycklig. Och sjelfva olyckan var ju betingad af *kunskapen*, att man antingen vore ond eller snart kunde blifva det; denna kunskap åter är en gåfva af den högre naturen. Vi stanna således dervid, att en större insats af naturen hos den individuella varelsen ger olycka, en mindre icke, eller: mera af natur är olycka, mindre af natur är icke olycka. Hvad kan man häraf draga för en slutsats med afseende på naturen sjelf?

– Jag fruktar, att naturen på detta sätt blir, om icke olyckan sjelf, åtminstone något ganska olyckligt. Men som jag omöjligen kan erkänna detta resultat, så vill jag ställa mig på en annan ståndpunkt. Naturen blef någonting olyckligt derigenom, att hennes högsta individuella uppenbarelse, menniskan, blef olycklig; och menniskans olycka låg, om jag ej misstager mig, egentligen deri, att hon icke var fri och derigenom icke kunde förekomma det onda. Nåväl, jag säger då: menniskan *är* fri.

– Men det har jag visat att hon enligt din verldsåsigt ej *kan* vara. Friheten äger i ditt system ingen plats. Men eftersom du nödvändigt vill hafva henne dit, så låtom oss sätta henne dit på försök. Frihet finnes då i verkligheten, men verkligheten skall i alla fall icke sträcka sig öfver tiden. Eftersom nu friheten finns, så finns också möjligheten att fritt välja mellan godt och ondt, således äfven möjligheten att fritt välja det onda; men att fritt välja det onda kalla vi synd. För synden finnes då åter plats i ditt system. Huru är det, vidblifver du ännu, att synden är ett ondt?

– Det gör jag.

– Och erkänner du, att synden kan hafva följder?

– Naturligtvis.

– Och att dessa följder, försåvidt de hafva sin orsak i synden, också äro onda?

– Det synes mig visserligen sannolikt, men jag är ej fullt säker derpå.

– Nåväl, vi vilja då pröfva den saken. Om synden har en följd, hvad vill det säga?

– Att det är något, som följer på synden.

– Det förstås; men skall detta betyda ett efterhvartannat i tiden?

– Kanske.

– Nej icke nödvändigt. Ty om jag t. ex. tänker mig en triangel, så är det ju en följd af hans beskaffenhet och natur, att alla tre vinklarne i honom tillsammantagne blifva lika stora med tvenne räta; men denna följd är gifven i och med triangelns egen natur och kommer icke efter den i tiden. Det är således icke nödvändigt, att följden skall komma efter i tiden, ehuruväl han kommer efter i begreppet. Du måste således gifva en annan bestämning på följd.

– Nåväl, följd är då det, som är hvad det är genom ett annat.

– Det kan jag gå in på. Syndens följd är då det, som är hvad det är genom synden. Då synden nu af dig är erkänd såsom ett ondt, måste du då icke också erkänna, att syndens följd nödvändigt är ett ondt?

– Det ser så ut, men jag befarar, att erfarenheten motsäger dig i detta fall. Det är nämligen ett faktum, att man kan synda ohejdadt, men det är också ett faktum, att man kan göra motstånd mot synden. Om icke synden funnes, så vore den kraftyttring, som i motståndet ligger, icke ett motstånd. Motståndet är följaktligen hvad det är just genom synden. Dess karakter af motstånd är en följd af synden. Hade nu synden nödvändigt onda följder, så skulle motståndet mot synden vara ett ondt; men det lärer väl ingen vilja påstå.

– Sakta, min vän! Motståndet mot synden, om det ock förutsätter henne, är dock icke allt hvad det är genom henne. Den, som gör motstånd emot synden, är så till vida från henne befriad, att hennes oinskränkta makt med afseende på honom är bruten; men han är dock icke fullständigt från henne befriad, sålänge han *behöfver* göra motstånd; ty ingen gör motstånd, utan att det är något, som med en viss grad af styrka tränger sig på honom. Att hans förhållande till synden antager formen af ett motstånd, förutsätter, att han åtminstone *kan* på nytt blifva syndens slaf. Nu är det onekligen ett högre tillstånd att vara så från synden befriad, att man icke ens *kan* återfalla, än att ännu äga qvar denna sorgliga möjlighet. Då nu detta sista är ett oundgängligt vilkor för att ett *motstånd* skall kunna tänkas, så är dermed gifvet, att det tillstånd, hvari man motstår synden, icke är det högsta, hvartill man kan komma, utan det finnes ett ännu högre. Jemför jag nu tillståndet af motstånd mot synden med det tillstånd, der synden ej mera finnes till; så ligger onekligen i det förra tillståndet, såsom det lägre, ännu en brist, som utan synden ej funnes, och som följaktligen kan sägas vara en syndens följd. Såsom en brist är denna följd också ett ondt, och du finner således, att syndens följd äfven i det, som kallas motstånd mot synden, är ett ondt, på samma gång som du inser, att motståndet äfven innehåller någonting vida bättre än denna negativa insats, och derföre i det hela kan kallas ett godt.

– Nåväl, jag erkänner då, att, om synden såsom ett ondt har några följder, så äro de också onda, så långt nämligen som de äro följder af synden och ej af någonting annat. Och af det, som du senast sagt, inser jag, att det, hvilket i tiden framträder såsom följd, åtminstone ganska ofta – du skulle kanske säga *alltid* – är sammansatt af flere elementer, hämtade från olika håll, och derföre med afseende på det ena elementet kan

sägas vara följd af ett, och med afseende på det andra vara följd af ett annat, likväl alltid af ett med det ifrågavarande elementet lika.

– Alldeles. Men låtom oss nu ställa oss på den ståndpunkt, du sjelf föreslagit, der allt verkligt faller i tiden, men frihet och synd ändå finnes. I ett visst ögonblick begås en synd af en menniska hvilken som heldst. Det kan ju inträffa?

– Ja.

– Och denna synd sker med frihet, efter hon annars icke vore synd?

– Javisst.

– Och denna synd är ett ondt, någonting, som icke skulle vara?

– Likaledes.

– Denna synd kan då icke vara framkallad af naturen sjelf; ty i sådant fall skulle hon vara en följd af naturens egen verksamhet, och då denna är god, skulle hon sjelf vara god, hvilket hon ej är. Hon måste tvärtom vara i strid med naturen, eller hur?

– Förmodligen.

– Nej, helt visst. Ty synden innebär ju, att någonting sker annorlunda, än det skulle; hvad är det då, som bestämmer, huru det *skulle* ske?

– Det godas eviga lag.

– Men är icke det godas lag också den högsta lag, öfver hvilken ingen annan finnes?

– Jo.

– Då är det godas lag också grundad i det högsta väsendet och uttrycker dess natur. Hvad är för dig det högsta väsendet?

– Naturen.

– Då är det godas lag naturens lag; och synden såsom stridande mot det godas lag, blir stridande mot naturen, blir ett våld på naturen.

– Jag erkänner det.

– I det ögonblick, då synden sker, lider således naturen våld.

– Det vill jag ej genast erkänna. Det är sannt, säger jag, att ett våld sker på naturen, men då menar jag icke naturen i det hela, utan naturen uppenbarad hos det väsen, som för tillfället är i fråga och som icke ställer sig till efterrättelse naturens lag. När jag syndar, så gör jag våld på min egen natur; naturen hos mig kommer icke till så mycken verklighet, som hon borde: men deraf följer ingenting med afseende på naturen i det hela; hon kan nämligen, när hon hämmas hos mig, skaffa sig ersättning hos en annan, och hon gör äfven så.

– Jag tror mig förstå, hur du menar. Naturen är all verklighet, och i denna verklighet kan icke ske något afbräck. Naturen måste, såsom man ordspråksvis säger, taga ut sin rätt. Och naturens rätt är att vara, hvad du till sitt begrepp säger henne vara, den fullständiga verkligheten. All denna verklighet är i all sin oändlighet i tiden, och all tid är af denna verklighet fylld.

– Ja, det är ingen motsägelse, ty tiden sjelf är, enligt min åsigt, oändlig.

– Jag har icke heller sagt, att deri ligger någon motsägelse. Tiden och verkligheten följa jemna steg med hvarandra; den ena är der den andra är, och begge gå i oändlighet. När nu tiden på detta sätt är en oumbärlig form för all verklighet, så gissar jag emedlertid, att tiden är för detta sitt rika innehåll en fullt passande form?

– Naturligtvis.

– Deruti ligger då, om jag ej misstager mig, att i händelse man hos tiden kan uppvisa någon egenskap, som hon icke kan vara förutan, så öfverensstämmer det med den oändliga verklighetens natur att ställa sig den i samma egenskap liggande lag eller fordran till efterrättelse?

– Det är visserligen oundvikligt.

– Nuväl, ligger det icke i tidens natur, att de olika tidsmomenterna måste falla efter hvarandra?

– Jovisst.

– Skall nu innehållet, som var den oändliga verkligheten, ställa sig denna lag till efterrättelse; måste det icke betyda, att äfven verklighetens momenter måste falla efter hvarandra?

– De kunna äfven vara samtidiga.

– Jag nekar icke det. Hvad jag vid detta tillfälle vill hafva af dig medgifvet, är endast det, att bland verklighetens alla momenter några måste blifva föregående i förhållande till andra såsom efterföljande. Om sedan några kunna vara samtidiga, det lemnar jag alldeles derhän.

– Jag erkänner, att det förhåller sig, som du säger.

– Du måste det; ty om icke det i tiden inbegripna innehållets momenter, såväl som tidens egna momenter, i förhållande till hvarandra vore föregående och efterföljande, så skulle det betyda, att ett visst moment af innehållet icke ägde något innehållsmoment, som i förhållande till det vore ett nästföregående; och då skulle det näst föregående tidsmomentet vara tomt på allt innehåll. Men en tom tid är enligt dina egna förutsättningar omöjlig. Du har nämligen sagt, att tiden och den henne fyllande verkligheten begge äro oändliga, och då kan man ju icke uppleta någon punkt, der icke begge återfinnas, hvilket vill säga, att hvarje punkt, som någonsin kan uppletas, är en tid med ett visst innehåll.

– Du behöfver icke vidlyftigare utbreda dig häröfver, ty jag förstår, att det förhåller sig så, som du vill hafva det.

– Nåväl, vi komma då öfverens derom, att tidsinnehållet, det oändliga, utbreder sig öfver hela den oändliga tiden, så att hvarje moment af den senare fylles af ett moment utaf det förra. Säg mig då, Richard, är det för ett tidsmoment likgiltigt, af hvilket innehåll det fylles; och är det för innehållsmomentet likgiltigt, i hvilken tid det faller?

– Jag anser det såsom en gifven sak, att det icke är likgiltigt.

– Deri tror jag ock, att du har fullkomligt rätt. Om vi tänka oss en serie af innehållsmomenter, A, B, C, D, o. s. v., och en motsvarande serie af tidsmomenter, A, B, C, D, o. s. v., och om vi tänka oss begge dessa serier oändliga åt begge sidor, så ha vi en bild af det, som du kallar naturen eller all verklighet. Ville man nu i någon af dessa jemnlöpande serier omflytta momenterna, så att t. ex. C finge platsen före B, så finge ju det hela ett helt annat utseende eller vore ett annat. A, C, B, D är aldrig alldeles detsamma som A, B, C, D, om

ock begge dessa serier sedan å ömse sidor i oändlighet utsträckas. Nu skall enligt dina förutsättningar naturen vara den fullständiga verkligheten eller inbegreppet af all fullkomlighet, d. v. s. naturen är på det bästa tänkbara sätt. Men mer än ett sätt kan omöjligen vara det bästa möjliga. Är nu naturen = den oändliga tidsserien A, B, C, D o. s. v., sammanlagd med den jemnlöpande oändliga innehållsserien A, B, C, D o. s. v., så innebär detta, att icke mer än en enda bestämd anordning af A, B, C, D o. s. v. såväl inom tidsserien som inom innehållsserien kan för naturen vara den bästa eller den, som naturen fordrar, om hon på grund af sitt väsen skall fordra något. Och då naturen, såsom fullkomlig, icke allenast på grund af sitt väsen måste *fordra* det bästa utan ock måste *vara* hvad hon vill och fordrar; så måste naturen också verkligen i sig äga den bestämda, af sitt väsen fordrade tidsmomenternas och innehållsmomenternas anordning, och ingen annan. Vi måste derföre antaga, att, såvida naturen är den fullständiga och fullkomliga verklighet, som du vill att hon skall vara, så måste hvarje moment af den oändliga tidsserien vara fyldt just med det innehåll, som naturen fordrar, och af intet annat. Förhåller det sig deremot icke så, då är naturen icke längre den fullkomlighet, som hon skulle vara. Erkänner du detta?

– Jag måste väl.

– Du måste. Men nu har du förut medgifvit, att synd kan inträffa; och att, när synd inträffar, så inträffar något, som strider emot naturen. Detta kan väl ingenting annat betyda, än att det tidsmoment, då synden sker, icke är fyldt af det innehåll, hvaraf det enligt naturens anordning bordt fyllas. Är det ej så?

– Visserligen.

– Och då är, enligt det förut medgifna, naturen icke längre den fullkomlighet, som hon skulle vara, och har derföre kommit i strid med sig sjelf och lidit, såsom vi nyss sade, ett verkligt våld, ett ondt. Och då detta onda just berodde derpå, att synden jemte annat infördes i tiden, så var det ett ondt för syndens skull eller just det, som vi förut kommit öfverens, att en förbannelse, om den funnes, skulle betyda. Och då detta onda, såsom nu visats, träffar naturen sjelf, så är naturen sjelf förbannad för syndens skull. Erkänner du nu, att du är slagen?

– Nej.

– Nej? Det vore besynnerligt. Hvilka utvägar äger du ännu?

– Jag behöfver blott att med något mera eftertryck upprepa, hvad jag för en stund sedan sade, nämligen att naturen skaffar sig ersättning på det ena stället för hvad hon lider på det andra, och att naturen således i det hela lider ingenting. Nu har du visserligen visat, att, hvad angår innehållsmomenternas fördelning i tiden, naturen fordrar en viss bestämd fördelning. Således, om det skulle inträffa, att i ett visst tidsmoment icke allt det innehåll förverkligades, som då skulle förverkligas; så vore det visst illa, och jag ägde ej rätt att hänvisa naturen till ett annat tidsmoment för att få ersättning för det förlorade. Hvad som då vore förloradt vore förloradt för evigt, ty till förlusten hörde, att det icke var just det flydda tidsmomentet, som fick det ifrågavarande innehållet; och det flydda tidsmomentet kommer i all evighet aldrig tillbaka. Den utvägen är således stängd, men det finnes lyckligtvis ännu en annan. Synden, som består deri, att den ene eller den andre i en viss tid icke gör det, som han skulle göra, är alltid den enskildes synd; men, såsom du vet, kunna många enskilda vara samtidiga, deltaga i samma tidsmoment, och då är det möjligt, att om den ene underlåter att i det tidsmomentet utföra naturens bud eller göra hvad han skulle göra, så kan då samma bud i samma tidsmoment utföras af en annan, och så blir då detta tidsmoment i alla fall fyldt af det innehåll, hvarmed det skulle fyllas, och naturen lider af den enskildes synd intet afbräck.

– Jag erkänner, att detta är en utväg, som kunde försökas; men jag betviflar, att du på den skall komma undan. Vi vilja undersöka. Det är genom det föregående gifvet, att hvarje tidsmoment, såvida naturen icke

skall lida något afbräck, måste förverkliga ett visst mått af naturens oändliga innehåll. Du säger nu, att detta mått alltid blir förverkligadt, ty hvad den ene i det afseendet underlåter, det ersätter den andre. Det är nu tydligt, att denna förklaring endast i det fall kan tillgripas, att det för naturen är alldeles likgiltigt, genom hvilket eller hvilka väsenden hennes på ett visst ögonblick fallande innehållsmått förverkligas. Är det nämligen icke likgiltigt, så betyder detta, att i naturens väsen ligger en oafvislig fordran på en viss fördelning af det förverkligande arbetet på de särskilda i detta arbete deltagande individerna; och då kan den ene icke öfvertaga den andres arbete utan att göra ett ingrepp i naturens ursprungliga anordning, hvarigenom naturen sjelf ovilkorligen skulle lida ett intrång. Tror du nu således, att det för naturen är likgiltigt, hvem som förverkligar, hvad som af henne skall förverkligas?

– Jag skulle nästan tro det. Naturen är, hvad en filosof en gång sade substansen vara: ett haf med stigande och fallande vågor. Hafvet vill behålla sitt qvantum af vatten; men hvad bryr sig hafvet om, hvilken våg som i ett visst ögonblick bär ett visst mått af dess vatten mot stranden? Hade det icke varit den böljan, så hade det väl varit en annan, och det hade varit lika godt.

– Att icke heller denna liknelse skall hjelpa dig, befarar jag på goda skäl. Låt vara, att naturen är ett sådant der haf med stigande och fallande böljor. Naturen är enligt din åsigt det fullkomliga, så att hon i hvarje ögonblick är hvad hon skulle vara. Öfverflyttadt på hafvet, betyder detta, att hafvet i hvarje ögonblick är just hvad det skulle vara. Men dertill hörer icke blott, att hafvet i det ögonblicket äger ett visst qvantum af vatten, utan äfven, att de olika vattenpartiklarne förhålla sig till hvarandra på ett visst bestämdt sätt, att hafsytan äger en viss form, den och ingen annan. Till denna bestämda form hörer väl äfven, att i ett bestämdt ögonblick en bestämd punkt af stranden beröres af den bestämda vågen, och icke af en annan. Vore det en annan våg, så företedde hafsytan i det ögonblicket ovilkorligen ett något annat utseende, äfven för den, som kunde öfverskåda det hela; och då vore hafvet icke alldeles sådant, som det i den stunden skulle vara. På samma sätt måste det väl äfven blifva med naturen.

– Kanske.

– Ja, helt säkert, Richard. – Om naturen är, såsom du vill, det högsta, det fullkomliga väsendet, har man då icke att i henne söka grunden till allt, som i henne finnes?

– Jo visst, till allt godt, som i henne finnes.

– Är då icke också individualiteten grundad i sjelfva naturen? Eller tror du, att naturen kunde vara, hvad hon skall vara, individerna förutan?

– Jag tror, att individualiteten är grundad i naturens väsen, så att naturen icke kan vara den förutan.

– Då nu naturen är det fullkomliga och fordrar individualitet; tror du icke också, att denna individualitet, som hon fordrar, måste vara *fullständig* individualitet, så att ett mer af individualitet icke låter tänka sig?

– Så måste det vara.

– Naturen fordrar således *all* individualitet. Är nu den individualiteten tänkbar utan *alla* individerna?

– Nej.

– Naturen fordrar alltså med nödvändighet alla individerna, och, enligt det nyss sagda, all individualitet hos alla individerna. Är nu all individualitet hos alla individerna tänkbar, om icke hvarje individ är fullständigt sin egen individualitet?

– Naturligtvis icke.

– Naturen fordrar sålunda, att hvarje individ skall vara sin individualitet fullständigt. Men är icke hvarje individs individualitet just hans egen natur, hvarigenom han är denne och ingen annan?

– Jovisst.

– Tror du då, att den enes individualitet kan öfverflyttas på den andre?

– Nej, det anser jag alldeles omöjligt.

– När nu naturen fordrar, att hvar och en skall vara sin egen individualitet, och ingens individualitet kan öfverflyttas på en annan; tror du då, att en brist i den enes individualitet kan ersättas af en annan?

– Jag tror knappt.

– Nej, det är alldeles omöjligt. Om A är en individ och B en annan, så är det nödvändigt, att allt hvad hos A finnes, bär prägeln af A:s individualitet, och att allt hvad hos B finnes, bär prägeln af B:s individualitet. Om nu till A:s väsen hörde realisationen af någonting, t. ex. af C, men A underläte att realisera detta, så låter det sig icke tänkas, att B skulle kunna öfvertaga förverkligandet af detta C, eller ersätta den genom A:s försumlighet uppkomna bristen; ty det C, som hos A skulle förverkligas, var ett C, som bure A:s prägel och vore färgadt af dess individualitet, men det C, som B kunde förverkliga, vore ett af B:s individualitet färgadt C. C hos A och C hos B blefve således aldrig alldeles lika, och endast i det fall att de vore alldeles lika, kunde det ena sättas i stället för det andra. Du finner således, att den ene individens brist icke kan ersättas af den andre, och att det sålunda icke kan vara för naturen likgiltigt, hvem som förverkligar ett visst moment af hennes lif. Består nu synden, hvars möjlighet du antagit, deruti, att en individuell varelse icke förverkligar det af naturens eviga innehåll, som han i ett visst ögonblick skulle förverkliga; så kan denna brist aldrig ersättas hvarken af honom sjelf i ett kommande tidsmoment, eftersom bristen just låg deri, att förverkligandet icke skedde i det föregående tidsmomentet, ej heller af någon annan i samma eller ett annat tidsmoment, emedan det hörde till bristen, att förverkligandet icke skedde just af honom, honom och ingen annan. Då nu syndens möjlighet och verklighet är erkänd, så måste det äfven erkännas, att åtskilliga momenter af naturen, hvilka, af henne fordrade, för henne måste vara oumbärliga, aldrig blifva förverkligade, och att naturen alltså, då hon icke får vara riktigt sig sjelf, verkligen träffas af ett ondt för syndens skull, d. v. s. af en förbannelse. Nå Richard, äger du ännu flere utvägar?

– Jag erkänner, att det nu börjar blifva något trångt.

– Det gläder mig. Och du bör icke sörja deröfver, att den senast valda utvägen blef dig beröfvad. Ty om den förblifvit öppen, så hade den ledt dig till nya orimligheter. Om nämligen naturen vore den fullkomlighet, som du ville, och om sålunda hvarje ögonblick i hennes oändliga lif måste vara fyldt af ett visst mått af fullkomlighet, och om den ene individens försummelse vid detta måttets fyllande kunde ersättas af en annan; så icke allenast *kunde* den ersättas utan *måste* det äfven med nödvändighet. Om man då satte alla de felande varelserna på den ena sidan, och hela den öfriga naturen på den andra; så skulle all bristen på den ena sidan nödvändigt fyllas af en ökad fullkomlighet å den andra, och detta skulle ju betyda, att ju brottsligare några varelser vore, desto fullkomligare måste då de andra blifva, och det sätt, jag för min enskilda del hade att välja för att förbättra verlden, vore att sjelf blifva riktigt brottslig. Men orimligheten af en sådan konseqvens ligger väl i öppen dag?

– Det är jag den förste att erkänna.

– Då måste du också erkänna, att det vore orimligt, att den ene individen finge öfvertaga den andres arbete, äfven om ett sådant öfvertagande i sig sjelft vore möjligt.

– Jag måste erkänna det.

– Och att naturen således aldrig kan få ersättning för det brott, som en eller annan individ mot henne begår?

– Visserligen.

– Och att naturen alltså verkligen lider ett intrång i sin allherrskande makt, utsättes för ett verkligt ondt för syndens skull, utsättes för en förbannelse?

– Jag måste gifva dig rätt häri. Men jag gläder mig, att på samma gång, som jag blifvit tillbakaslagen, har ett väldigt slag äfven träffat de enfaldiga presterna; och jag kan dervid endast beklaga, att icke Erhard varit här och afhört senare delen af vår strid. Det skulle varit honom hälsosamt.

– Hur menar du, Richard?

– Jag menar, att Erhard borde varit här för att få höra – men se der kommer Hugo – ja han torde också haft behof att höra det, ty jag befarar högligen, att Erhard kollrar bort honom med sina läsaretheorier. Tänk dig, filolof, jag såg i går afton, att Hugo efter ett längre samtal med Erhard hade tårar i ögonen.

– Ja, tänk, så rysligt! – sade filosofen leende.

– Du ler du, Georg, och det gör du rätt uti; men en ung man som gråter likt en gammal läserska, det är dock något betänkligt. Lifvet är skönt, och åt det sköna lipar man icke. – Nej se på mystikern, hur han går med armarne i kors; han har icke sett oss. – Har han icke i dag tagit på sig en riktig kyrkmin?

– Jag kan icke se så noga – sade Georg – men jag tror, att du ännu kan vara lugn för Hugo. Han har ett klart förstånd och ett godt hjerta, och då skall väl det ena hjelpa det andra, så att det slutligen blir något godt utaf. Han är fallen för det mystiska, det är sannt; men också är han ännu, till själen åtminstone, så godt som ett barn. Det kan nog bli bra med tiden. – Men hvad var det af vårt samtal, som du ville, att han och Erhard skulle hafva hört?

– Jo, det var det, att om en menniska begår en synd, så kan skadan icke ersättas af en annan. Det måste väl åtminstone innebära död åt hvarje så kallad satisfaktions-theori ?

– Tyvärr kan jag icke låta dig njuta detta hopp ogrumladt. De resonnemanger, som nu mellan oss blifvit förda, hafva ju alla utgått från den förutsättningen, att ingenting högre funnes än naturen, och att naturen väl fyllde *all* tid men icke sträckte sig *utöfver* tiden. Skulle denna förutsättning vara oriktig, så finnes öfver tiden och naturen en annan verld; och hvilka utsigter denna verld kan öppna för den Kristna försoningsläran, det har du väl ännu ej riktigt klart för dig?

– Du skulle kanske tro på denna lära?

– Jag kan icke erinra mig, att jag derom sagt hvarken ja eller nej; och det roar mig, att icke heller nu göra det. Man bör lära sig att icke dömma, innan saken väl blifvit pröfvad; och man bör akta sig att afgöra, huruvida en sak ligger inom eller utom verklighetens rike, innan man funnit, hvar gränsen för detta rike går. Du har hittills låtit denna gräns sammanfalla med tidens. Går gränsen der, då kan du vara viss, att det finnes ingen försoning. Presterne hafva då orätt, men din glädje öfver deras nederlag blir nog dyrköpt. Går gränsen åter icke der, då gäller det att tillse, hvad af verklighet som ligger på andra sidan. Dertill torde du ännu få rika tillfällen, Richard. Och låtom oss nu erinra oss, hvad som blifvit resultatet af vårt samtal. Försöket att instänga den all-verkliga naturen inom rummets gränser måste du uppgifva. Försöket att instänga den allverkliga naturen inom tidens gränser ledde antingen till det resultat, att friheten blef omöjlig och derföre hela den högre naturen äfvensom den fullkomliga naturen sjelf olycklig: eller ock att, ifall friheten erkändes, och dermed äfven synden, ingen försoning blef möjlig och en evig förbannelse sålunda komme att hvila öfver en natur, som dock skulle vara fullkomlig. Orimligheten i dessa resultater visar, att förutsättningen

varit orimlig. Man kan ej i sanning säga: den all-verkliga naturen faller inom tidens gränser. Detta betyder då nödvändigt, att antingen är naturen icke all-realitet, eller ock sträcker hon sig öfver tidens gränser. Valet mellan dessa begge alternativer står dig öppet; men skulle du välja det senare, så kommer du att åt naturen gifva en betydelse, som af intet språkbruk rättfärdigas. Skulle du åter vilja qvarstå vid din i dag uttalade åsigt, då råkar du icke allenast ut för det onda, som du klandrar hos presterne – en dyster verldsåskådning – utan du beröfvar dig äfven den hjelp, som dessa äga i det medvetandet, att öfver denna finnes en högre verld, dit förbannelsen icke når. – Men hör, Richard, är det icke Hugos stämma? – Han sjunger.

Mystikern stod på en berghäll ett stenkast derifrån och lät sin blick hvila på den kringliggande sköna dalen. Man kunde urskilja orden af hans sång:

”Ack, när så mycket skönt i hvarje åder Af skapelsen och lifvet sig förråder, Hur skön då måste sjelfva källan vara, Den evigt klara!”

IV.

Fjerde dagen från den, då vi gjorde våra fyra vänners bekantskap, var åter regnig. De voro ånyo församlade på filosofens rum.

– Du gjorde således ingen proselyt den gången – sade Richard till presten – mannen var dig för klok.

– Han ägde ett rätt godt förstånd – svarade Erhard – men det behöfves understundom mer än förstånd.

Det erkännes, när det blir fråga om Edra funder; han dog således oomvänd?

– Han dog oomvänd.

– Och osalig?

– Och osalig. Den der icke tror, han är redo dömd.

– Kan du säga detta på allvar, Erhard?

– Tycker du, att det ligger skämt i min uppsyn? Jag skulle icke tro det. Herren allena dömmer, men Han har ock gifvit tecken, på hvilka ingen kan misstaga sig. Den olycklige förnekade Kristus ännu i sitt sista ögonblick. Och jag känner intet annat namn, i hvilket vi skola salige varda, än Kristi namn allena.

– Och du kan verkligen vara lycklig med den tanken, att en medmenniska gått bort till eviga qval?

– Du ser väl, att jag är djupt bedröfvad. Men hvad rätt är inför Herran måste ske. Och rätt är, att nådens föraktare utan nåd förkastas. Nådens förakt är den största, den mest omfattande af alla synder, och synden måste ju bära sin förbannelse.

– Der är hon då igen denna syndens förbannelse, som under dessa senaste dagar så ofta blifvit förd å bane. Det är nu icke nog, att naturen är för dig förbannad; äfven den evighet, som du sätter öfver naturen, har af förbannelsen fått sin beskärda del. Det der är ju alldeles förfärligt.

– Förfärlig är ju också synden. Sådan orsak, sådan verkan.

– I sanning en mäktig verkan.

– Också är synden en makt. Syndens konung kallas icke förgäfves den starke.

– Ja, han synes vara starkare än Gud sjelf.

– Starkare än den starke är den starkare. Dödens öfvervinnare är Kristus.

– Fullkomlig synes hans seger icke vara, då denne man gått för evigt förlorad.

– Mannen var fri, och hans frihet var en gåfva af Gud; Gud tager icke tillbaka sina gåfvor, tvingar således ingen.

– En varelse ämnad för sällhet skulle således hafva gått till evig död. Din Gud måste hafva öfverflöd på tillbedjare, efter han har råd att offra så många?

– Gud beror af ingen. Just deri ligger Hans öfversvinneliga makt, att om millioner gå förlorade, och åter millioner bortsopas för att kastas i eviga qval, så är detta icke tillräckligt att blanda en droppe af bitterhet i Hans eget eviga lif.

– Men i de saligas åtminstone, som icke äro dylika gudar?

– Deras salighet är Gud allena; Guds lif är också deras.

– Och detta skulle vara sanningen? – en förfärlig sanning!

– Javäl förfärlig; förfärlig nog, och dock icke förfärlig nog att väcka *alla* syndare till besinning. – Gud hjelpe oss! – Men jag lemnar Er nu, mina Herrar, pligten bjuder mig att vara på annat håll.

Erhard närmade sig dörren. Hugo gick hastigt till honom, fattade hans begge händer, såg honom i ögonen och sade med darrande stämma:

– Men huru *kan* du, Erhard?

– Jag måste kunna, der Herren säger: du *skall.*

– Säger Han det verkligen?

– ”Predika ordet, hålt uppå i tid och otid straffa, truga, förmana” – så lyder Hans bud. Om också husfadern gått förlorad, så kan måhända familjen vinnas. Nu är det tid, just nu. Den lilla flickan har ej lång tid qvar.

Presten gick. Richard rodnade af vrede; Hugo var blek; filosofens ansigte var lugnt, som om ingenting passerat. Han gjorde några slag öfver golfvet.

– Erhard är en ädel själ – sade han slutligen.

– En ädel själ – upprepade Richard häftigt. – Är det ädelt att fördöma de döda, och förbittra lifvet för de lefvande?

– Tro mig, Richard, Erhards hjerta har blödt mer än en gång, innan det blifvit öfverdraget med denna skorpa af en förfärande stränghet. Sådant går icke i ett ögonblick. Men han är en ädelt anlagd personlighet, färdig att offra allt för det han anser vara rätt. Han älskar det goda och afskyr det onda. Synden är honom af hjertat förhatlig. Men äfven hans natur har fått sitt dryga mått af syndens förbannelse.

– Hvad menar du? – frågade mystikern.

– Jag menar, att bland andra förbannelser, som synden medförer åt den menskliga naturen, är äfven en, som ligger deri, att under sjelfva kampen *emot* synden förtrampas lifvets renaste blommor.

– Jag förstår dig – svarade Hugo – en sådan blomma är den i hvarje menniskosjäl nedlagda sympathien för allt hvad menniska heter, närvarande, kommande eller bortgången, till salighet bortgången eller – nej, det är förfärligt. I sanning, det måste erkännas, att synden måste vara en ryslig makt; ty om också icke en evig fördömelse låter sig bevisas, så är dock tanken derpå tillräcklig att förstena en själ.

– Synden bär sin förbannelse – sade Georg allvarsam – och sträcker den sig också icke öfver hela evigheten, så sträcker den sig långt nog ändå. Huru är det, Richard, har du ännu tänkt öfver resultatet af vårt senaste samtal?

– Nej – svarade Richard – icke just mycket. Jag har svårt att vederlägga, hvad du då sade, men jag har ännu svårare att lemna min länge hysta öfvertygelse om naturen såsom det enda verkligen gudomliga. Emedlertid kunna vi ju tills vidare lemna min åsigt åt sitt värde och höra din egen; ty hvad du egentligen tänker eller icke tänker om det ämne, som vi redan så länge talat om, det måste jag bekänna att jag ännu icke vet.

– Jag hörde icke – sade Hugo – Ert senaste samtal; men jag skall försöka att följa med ändå.

– Nåväl – sade Georg – jag är icke obenägen att, om möjligt, utveckla till klarhet min åsigt i frågan om syndens förbannelse hänförd till naturen. Frågans ställning är för närvarande rent negativ. Erhard hade en åsigt, och Richard en motsatt. Erhard, som antog naturens förbannelse, fick jag till att erkänna, att om han ville vara konseqvent uti sin uppfattning i öfrigt, så fick hans förbannelse ingen plats i hela den vida verlden. Richard, som nekade naturens förbannelse, fick jag till att erkänna, att om han ville vidblifva sina förutsättningar i öfrigt, så blef naturen icke blott förbannad, utan alldeles ohjelpligt förbannad. Härmed veta vi nu ingenting mer, än att både Erhards och Richards åsigter äro ohållbara, eftersom de äro behäftade med motsägelser; men på sjelfva frågan hafva vi ännu icke fått något svar. Nuväl, låtom oss då söka ett sådant. Jag vill framlägga min åsigt. Men på det att jag icke skall trötta genom att tala ensam, så ber jag att få begagna den Sokratiska methoden af frågor och svar. Hvem af Er vill svara mig? Kanske du, Richard, som har den rörligaste tungan?

– Jag tackar för komplimangen; jag skall svara efter bästa insigt.

– Säg mig då – fortfor filosofen – hvad är det som skall afgöras?

– Det skall afgöras, om naturen är behäftad med någon förbannelse.

– Och med förbannelse hafva vi kommit öfverens om att mena?

– Ett ondt för syndens skull.

– Alltså frågan är –?

– Om naturen är behäftad med ett ondt för syndens skull.

– Riktigt. Och om du ville besvara den frågan, huru ville du då göra?

– Jag skulle svara antingen ja eller nej.

– Det vore väl hastigt. Det är just rättigheten att svara det ena eller att svara det andra som skall afgöras.

– Då synes mig det första vara att riktigt klart göra sig redo för, hvad naturen är; och det andra att noga undersöka, hvad ett ondt för syndens skull kan betyda; och det tredje att se efter, om i den riktigt uppfattade naturen finnes någonting af det der onda, som kommer för syndens skull.

– Alldeles filosofiskt. Det är den enda väg, på hvilken vi kunna komma till målet. Vi gripa oss an med det

första. Hvad är *naturen?*

– Jag kan ej säga, att jag vet det, då jag ej får lof att komma med mitt gamla påstående, att naturen är all verklighet.

– Nå säg mig då, om du känner någon betydelse, som språkbruket tillägger ordet natur. När man t. ex. säger: naturen föryngras om våren, hvad menar man då med natur?

– Då menar man sammanfattningen af de varelser, som kunna förändras i något afseende genom årstidernas växling. Man menar varelserna på vår jord.

– När man talar om naturens majestätiska prakt, hennes harmoni och dylikt; hvad menar man då?

– Detsamma, som man annars plägar uttrycka med namnet *skapelsen.*

– När man om en menniska säger, att hon af naturen har ett häftigt lynne, men genom en kraftig vilja bekämpat det; hvad menar man då med naturen?

– Då menar man med naturen det, som den menniskan har redan ifrån födelsen såsom anlag.

– Och när man säger, att det strider mot en triangels natur att ega fyra vinklar?

– Då menar man med triangelns natur hans begrepp.

– Och när man påstår, att det ligger i sjelfva Guds natur, att Han måste äga existens?

– Då menar man med Guds natur Guds begrepp eller väsen.

– Erinrar du dig några flera betydelser af ordet natur?

– Nej.

– Om vi nu se på sjelfva dess ursprung – hvaraf kommer det?

– Af nascor, natus sum, nasci, födas, uppkomma.

– Hvilken af de anförda betydelserna torde således vara den ursprungliga?

– Förmodligen den, som fattade ordet såsom uttryck för det, som man har genom födelsen, i motsats mot det sedermera förvärfvade.

– Sannolikt; och emedan man ansett, att det för en sak väsendtliga måste vara just det, som tillkommit i och med sakens uppkomst eller födelse, så har ordet sedermera kommit att sättas i stället för sjelfva väsendet eller begreppet. Och emedan det, som är genom sjelfva en saks födelse eller uppkomst, måste vara så och icke kan vara annorlunda, så har natur kommit att betyda det nödvändiga och ofria, sammanfattningen af allt och alla, som icke äro fria väsenden, eller det, som man nu för tiden vanligen menar, när man utan vidare bestämningar begagnar sig af uttrycket natur*en.* Af denna sista betydelse är det förmodligen blott en speciell användning, när man, såsom det första exemplet lydde, säger, att naturen om våren föryngras. Man menar äfven då den ofria verlden, utan att för tillfället så noga bestämma dess vidd eller huru stor del af densamma det uttalade predikatet tillkommer. Jag tror således, att vi lämpligen kunna stanna vid trenne hufvudbetydelser af ordet natur: 1) det i och med första uppkomsten gifna, 2) väsendet, 3) det ofria. De senare äro härledda ur den första på ett mer eller mindre lyckligt sätt. Uppgiften är nu att välja mellan dessa trenne betydelser, när vi vilja tala om naturens förbannelse. Och vår skyldighet torde väl då blifva att välja den betydelse, hvari ordet vanligen tages af dem, som erkänna, att en dylik förbannelse existerar. Jag tror,

att när dessa menniskor säga för oss, att naturen blifvit förbannad för syndens skull, så vilja de dermed hafva förstådt, att den ofria verlden, tillvarelsens ofria regioner, drabbats af ett ondt, derigenom att den fria varelsen, menniskan, missbrukat sin frihet. Eller tror du icke, att just detta är meningen?

– Jo, det synes mig vara rätt.

– Och böra vi då icke välja just den betydelse af ordet, hvari det af dem begagnas, då de behandla samma fråga som vi?

– Jo visst.

– Vi taga således ordet natur i betydelse af *den ofria tillvarelsen.* Men tror du icke, att äfven detta uttryck sedan närmare behöfver förklaras?

– Nej, när du begagnar dig af detta uttryck, så tror jag helt visst, att hvarje menniska vet, hvilka varelser du dermed menar, och hvilka varelser du icke menar.

– Det betyder då, att uttrycket är tillräckligt tydligt för att veta hvar gränsen går för dess tillämplighet eller icke-tillämplighet. Men det hindrar icke att *inom* den gränsen kan finnas mycket, som ännu icke är klart. Och tror du, att, om allt inom den gränsen vore klart för alla, några då skulle säga, att naturen är förbannad, d. v. s. att inom den gränsen finnes förbannelse; andra, att naturen icke är förbannad, att inom den gränsen ingen förbannelse står att finna?

– Naturligtvis icke; då såge man nog, att der ingen förbannelse finnes.

– Det veta vi ännu icke; men man såge, *hvilketdera* som vore händelsen. Och eftersom tvist i detta afseende äger rum, så måste det betyda, att det der området, som faller inom den nämnda gränsen, icke blifvit tillräckligt undersökt; och att, om tvisten skall slitas, detta då måste ske genom en närmare undersökning af detta område. Vi måste alltså taga naturen såsom den ofria tillvarelsen i närmare skärskådande. Och då vi sagt, att naturen är den ofria tillvarelsen, hvad hafva vi dermed sagt?

– Förmodligen att den är en *tillvarelse*, och att den är *ofri.* Jag börjar snart, tack vare min umgängelse med stora filosofer, att rätt bra kunna rida på ord. Dessa två synas mig dock vara ett par nog magra kampar.

– Det passar icke heller att rida på välfodrade pegaser, när man är ute för att leta efter förbannelse. Var dessutom lugn: de skola föra dig ett godt stycke till vägs, kanske längre än du sjelf vill.

– Det tror jag nog; skenkampar och dock magra som spindelben! Det är underliga djur, filosofernas.

– Tyst smädare, och begif dig af! Eller vänta! Pröfva först, innan du dömmer. Skenkampar sade du. En och annan skulle nästan gifvit dig rätt med afseende på tillvarelsen. Den är verkligen ett slags skenkamp mellan vara och icke-vara. Men hvad tror du om tillvarelsen?

– Jag tror, att det ordet är tydligt nog och icke behöfver någon närmare förklaring.

– Det torde kunna omtvistas; men vi vilja tills vidare antaga, att så är. Hvad menar du då med den *ofria* tillvarelsen?

– Den som icke är fri.

– Det förstås. Men för att veta, hvad dermed menas, behöfver jag veta, hvad frihet är. Vet du det?

– Förmodligen icke. Frihet synes mig vara förmågan att göra hvad man vill.

– Om du således vill förtjena mycket pengar och blifva mycket rik, men icke lyckas, är du derföre ej fri?

– Åhjo, det tror jag mig kunna vara ändå. – Friheten är då kanske förmågan att underlåta ett och göra ett annat.

– Då är äfven en kastad sten fri, ty han faller till jorden och underlåter att stanna i luften.

– Nåväl, friheten är då förmågan att underlåta ett och göra ett annat af två eller flere möjliga ting. Att stanna i luften var för stenen omöjligt, och det är ingen frihet att underlåta det, som man ej *kan* göra.

– Om friheten är förmågan att underlåta ett och göra ett annat af två möjliga; så synes mig äfven den der flugan vara fri, hvilken nu flyger från fönstret till bokhyllan, ty nog hade det varit henne möjligt att flyga till dörren i stället.

– Hon är också verkligen fri.

– Ja, i en viss mening kunde jag visserligen erkänna, att hon är fri. Det är ingen som tvingar henne att flyga just dit, att sätta sig just der, o. s. v.; men äger hon verkligen samma slags frihet som den du menar, då du om dig sjelf säger: jag är en fri varelse?

– Nej, det erkänner jag, att hon ej äger; ty min frihet är af en högre art.

– Vill det nu icke också säga, att din frihet är mera frihet än den, som du tillerkänner flugan?

– Jo.

– Men att din frihet är mera frihet betyder väl, att din frihet är, såsom frihet betraktad, egentligare än flugans, hvilken då, jemförd med dig, blir mindre egentligt fri?

– Ja visst.

– Nu bör det väl emedlertid vara klart, att när vi vilja veta, hvad frihet är, så vilja vi veta, hvad friheten *egentligen* är: vi vilja lära känna den sanna friheten, sådan den förekommer i sin högsta form. Hvad var det nu egentligen hos den der flugan, som förmådde dig att kalla henne fri?

– Det var den omständigheten, att hon sjelf valde den plats, på hvilken hon ville sätta sig.

– Om nu, innan hon hann fram till den platsen, du hade ställt dig i vägen, hade hon då förlorat den frihet, om hvilken du talar?

– Ja, hade hon icke det?

– Naturligtvis icke; ty du sade, att hennes frihet låg deri, att hon sjelf valde platsen. Valet af den platsen var förmodligen redan gjordt, och det gjorda kan ej göras ogjordt. Utförandet saknades visserligen, men utförandet är ej detsamma som valet. Upphäfves det senare, så följer deraf alldeles icke, att det förra upphäfves. – Men eftersom du nu tillerkänner flugan en viss frihet, som du icke kan beröfva henne, sålänge hon är till; hvilken är då skillnaden mellan hennes frihet, som nyss erkändes vara oegentlig, och den frihet, som finnes hos dig sjelf?

– Det är ej lätt att säga.

– Kanske är det lättare att först säga likheten. Sätt dig så mycket som möjligt i samma läge, hvari hon nyss befann sig. Du har då en plats vid fönstret, som du skall lemna; derjemte finnes för dig två andra platser, en vid dörren och en vid bokhyllan. Du väljer den senare. Hvari bestod nu likheten? Den skulle vara en likhet i

frihet och kunde således icke ligga i det, som faller på utförandets lott. Hvari ligger den då?

– Deri, att vi begge sjelfva bestämde platsen, dit vi skulle flytta oss.

– Riktigt. Detta är det gemensamma för Er begge. I just detta låg friheten hos Er begge; och i just detta låg *hela* friheten – den för tillfället använda – hos Er begge. Nu är det ju gifvet, att om någon skillnad fanns mellan begges frihet i det ifrågavarande fallet, så får den icke ligga utom det område, som upptages af begges Eder frihet, emedan den i sådant fall *icke* blefve en skillnad *i frihet*, utan den måste falla inom detta område. Men begges Eder frihet sades hel och hållen – förstås i det ifrågavarande fallet – vara innesluten inom gränserna af det nämnda: att sjelf bestämma platsen. Deri skall således äfven skillnaden ligga, d. v. s.: "att sjelf bestämma platsen" måste betyda i någon mån ett annat, när det hänföres till dig, än när det hänföres till flugan. Vi hafva i det anförda uttrycket, såsom du ser, tre begrepp sammanförda: begreppet *sjelf*, begreppet *bestämma* och begreppet *plats.* Den skillnad vi söka skall ligga inom den tanke, som bildas genom sammanfattningen af dessa tre begrepp. Skillnaden måste vara att söka i någon olika betydelse af något eller några bland dessa. I hvilket af de tre anser du det sannolikast att skillnaden borde sökas?

– I begreppet *sjelf.*

– Alldeles. Vi söka skillnaden mellan det, som vi kalla frihet hos flugan och det, som vi kalla frihet hos dig. Taga vi bort det gemensamma i dessa två uttryck, så blir det återstående, hvari skillnaden måste ligga, å ena sidan flugan sjelf och å den andra du sjelf, d. v. s. flugans sjelf och ditt. I den olika betydelsen af detta *sjelf* måste då den sökta skillnaden spåras. Nu kan det vara tvifvel underkastadt, om det är med vanlig uppfattning öfverensstämmande att tillskrifva flugan något sjelf; men emedan du utan att bryta mot språkbruket kunde säga, att flugan sjelf bestämde platsen, så är det tydligt, att språkbruket erkänner ett slags sjelf hos flugan, och derföre kan väl du få göra detsamma. Det gäller då att tillse, hvari den egentliga skillnaden ligger mellan ditt sjelf och flugans. Säg mig då, Richard, ifall flugan icke vore lefvande utan död, skulle du ändå säga, att hon hade ett sjelf?

– Nej, det skulle jag icke.

– Således synes det vara nödvändigt, att hvarje sjelf skall vara ett lefvande väsen. Nuväl, om det funnes ett väsen, som hade någon grad af lif, men icke så mycket, att dess lif antoge karakteren af verkliga förnimmelser, skulle du då säga, att detta väsen hade ett sjelf?

– Knappast.

– Således synes det höra till ett sjelf, att det skall vara ett förnimmande väsen. Är nu en fluga förnimmande?

– Ja.

– Och du är förnimmande?

– Ja.

– Denna fordran motsvaras således af Eder begge. Säg mig då vidare: Om flugan alldeles icke vore förnimmande, vore hon då verkligen en fluga?

– Sannolikt icke.

– Och om du alldeles icke vore förnimmande, skulle du då vara en menniska?

– Vänta ett ögonblick. Det kan ibland hända, att såväl djuret som jag ibland nedsjunker i ett tillstånd af

dvala, då inga förnimmelser finnas; men det hindrar icke, att djuret är ett djur, och jag en menniska.

– Derpå svarar jag, att ett tillstånd af en så fullständig dvala förmodligen aldrig inträffar. Åtminstone qvardröjer väl under denna dvala en känsla af allmänt välbefinnande eller af motsatsen, hvilken känsla, om än ytterst svag, dock ännu alltid är ett förnimmande. Att detta förnimmande, om än under en ytterst dunkel form, måste qvarblifva hos djuret och menniskan äfven under den djupaste vanmakt, det bevisas af den bekanta, af Leibnitz åberopade, omständigheten att, när djuret eller menniskan uppvaknat ur ett dylikt tillstånd, så äga de förmågan att *igenkänna* förut varseblifna föremål. Detta, att igenkänna förut varseblifna föremål, är tydligen detsamma som att förnimma ett föremål såsom förut förnummet, men att förnimma ett föremål såsom förut förnummet är att förknippa med hvarandra två förnimmelser i förnimmandet. Detta åter vore omöjligt, om icke begge förnimmelserna inginge med hvarandra i samma förnimmande, det är ett och samma förnimmande omslöte dem begge. Igenkännandet är alltså möjligt endast derigenom, att den före dvalans inträdande hafda förnimmelsen och den efter dvalans upphörande hafda förnimmelsen omslutas af ett och samma förnimmande, d. v. s. att detta förnimmande då också omsluter det mellan begge fallande tillståndet af dvala eller derunder fortfar, om ock i en mycket dunkel form. Vi måste således antaga, att intet tillstånd af dvala, sålänge det ännu stannar vid en dvala, är nog djupt att alldeles utsläcka det hos djuret och menniskan befintliga förnimmandet.

– Nåväl, jag erkänner då, att om djuret icke vore förnimmande, eller om menniskan icke vore förnimmande, så vore djuret icke ett djur och menniskan icke en menniska.

– Det betyder med andra ord, att såväl djuriskheten som menskligheten upphör, der förnimmandet totalt upphör; eller att såväl djuriskheten som menskligheten måste falla helt och hållet inom förnimman? detsområde.Ärdetejså

– Visserligen.

– Då bör äfven *förhållandet* mellan djuriskheten och menskligheten, mellan djuriskheten hos flugan och menskligheten hos dig falla inom förnimmandets område, och *skillnaden* mellan begge kan då icke sökas annorstädes än just der. Skillnaden måste ligga i förnimmandet.

– Det förstår jag.

– För att få reda på den sökta skillnaden hafva vi då naturligtvis att undersöka något närmare detta område, som vi kalla förnimmandets. Hvad återfinner du för bestämningar i förnimmandet; hvad fordras nödvändigt för att ett förnimmande skall äga rum?

– Det synes mig fordras två saker: en, som förnimmer, och sedan någonting att förnimma.

– Alldeles. Den förnimmande och det förnumna – detta är det, som i förnimmandet ingår. Ingår deri något mera?

– Ja, äfven förhållandet mellan den förnimmande och det förnumna synes mig deri böra ingå.

– Tror du då, att detta förhållande innehåller något nytt, som icke redan förut låg i de begge, som skulle vara satta i förhållande till hvarandra?

– Jag vet ej – Är det ej så?

– Jag tror icke det. Är icke förhållandet mellan A och B detsamma som A och B satta i förhållande till hvarandra?

– Jo visst.

– Allt hvad i förhållandet mellan A och B ingår, måste alltså ingå i A och B satta i förhållande till hvarandra. Om nu genom det nämnda förhållandet något nytt skulle tillkomma för A, så måste det tydligen komma från B; och om något nytt genom det nämnda förhållandet skulle tillkomma för B, så måste det nödvändigt komma från A. Från B och A kommer alltså allt det nya, som möjligen skulle kunna tillkomma; eller med andra ord: i förhållandet mellan A och B ligger ingenting, som icke redan ligger i A och B, d. v. s. antingen i A eller i B eller i begge. I förhållandet mellan den förnimmande och det förnumna ligger ingenting, som icke redan ligger i den förnimmande eller det förnumna eller begge fattade på samma gång.

– Jag inser det.

– Skall då i förnimmandet sökas en skillnad mellan dig och flugan, om hvilken vi tala, så måste skillnaden ligga antingen i den förnimmande eller i det förnumna eller i begge. Hvar tror du att skillnaden ligger?

– I den förnimmande.

– Visserligen, eftersom den förnimmande i ena fallet är du, i det andra flugan. Men det är nu ett faktum, att mellan dig och flugan finnes någon likhet och någon olikhet, med andra ord: något gemensamt och något icke gemensamt. Du, såsom förnimmande, måste alltså sönderfalla i två momenter, ett, som du har gemensamt med flugan, och ett, som du icke har med henne gemensamt; och flugan på samma sätt. Att uppvisa skillnaden mellan Er begge i förnimmandet måste nu tillgå på det sättet, att man påpekar, hvad det är, som för Er begge icke är gemensamt. Detta icke gemensamma sammanfaller nu hvarken med dig eller med flugan, eftersom J begge derjemte hafven något af gemensamhet. För att riktigt noga angifva skillnaden mellan Er begge är det således icke nog att säga: du är du, och flugan är flugan, utan skillnaden måste sökas i något, som icke är blott du eller blott flugan, d. v. s. i något, som icke är den blott förnimmande. Jemte den förnimmande finnes i förnimmandet ingenting annat än det förnumna: alltså vi måste söka skillnaden i något, som, om det är den förnimmande, dock icke är detta rätt och slätt, utan tillika ett förnummet. Då skillnaden skall vara en skillnad mellan de förnimmande, så bör den omfatta något, som i de förnimmande ingår, och man har icke att gå utom de förnimmande för att söka det. I den mening är alltså det sökta den förnimmande, att det faller inom honom och icke utom. Men tillika måste skillnaden vara det förnumna, hvarmed sålunda är gifvet, att skillnaden ligger i det, hvilket såsom förnummet i den förnimmande ingår. När vi nu söka skillnaden mellan dig och flugan, så är det då medgifvet, att skillnaden ligger inom dig och henne, men såsom en skillnad mellan det af begge förnumna.

– Förlåt mig, Georg, men det förekommer mig som om skillnaden mellan flugan och mig lika gerna kunde ligga i *sättet*, hvarpå vi förnimma det förnumna, som i det förnumna sjelft. Om en klarsynt och en skumögd betrakta samma föremål, t. ex. ett träd, så finnes det en ganska stor skillnad mellan begges förnimmande; men den skillnaden ligger ej i det förnumna trädet utan i *sättet*, hvarpå det af begge uppfattas.

– Icke illa anmärkt. Men du måste komma ihåg, att när vi här tala om förnimmande såsom det, hvari skillnaden mellan dig och flugan är att söka, så är ordet förnimmande taget i den möjligast vidsträckta betydelsen. Det omfattar allt förnimmande hos dig och allt förnimmande hos flugan, och utom det förnimmandet finnes för ingen af Er något annat förnimmande. Skola vi då med hopp om framgång begagna oss af det exempel, du nyss anförde, så måste vi också antaga, att det förnimmande, som der är i fråga, seendet, är det enda tänkbara förnimmandet, utom hvilket intet annat finnes. Den klarsynte har då intet annat medel att komma åt trädet än att se det, och med den skumögde förhåller det sig på samma sätt. Men har den klarsynte eller den skumögde alldeles intet annat sätt att komma åt trädet eller sätta sig dertill i förhållande än blott sitt seende, så är också trädet för honom alldeles ingenting annat än en synförnimmelse. Vore trädet någonting annat, t. ex. en solid kropp, så kunde han alltid genom sitt känselsinne sätta sig i

beröring med detsamma; och vore det något ännu annat, t. ex. ett begrepp, så kunde han sätta sig i förhållande dertill genom sitt tänkande. Men nu finns för honom, enligt förutsättningen, intet annat sätt att förnimma än att se. Det blir således dervid, att trädet för honom icke är någonting annat än en blott synförnimmelse. Sättet, hvarpå denna synförnimmelse, enligt exemplet, kunde vara förhanden, vore nu klarheten eller dunkelheten i förnimmandet. Förnimmelsen faller naturligtvis icke utom förnimmandet och kommer derföre att hel och hållen färgas af förnimmandets klara eller dunkla karakter. Det, som du, vid det anförda exemplet, kallade det förnumna, nämligen trädet, blir således icke i detta fall ett och samma, oaktadt den olika, klara och dunkla uppfattningen; utan det, som du kallar det förnumna, är i ena fallet ett, i det andra ett annat. Skillnaden i *sättet* att förnimma blir således, när det är fråga om förnimmandet i sin helhet, också en skillnad i sjelfva det förnumna; det olika *sättet* blir ingenting annat än olika sidor af det förnumna sjelft. Din anmärkning, att skillnaden skulle kunna ligga i förnimmelsesättet utan att ligga i det förnumna, kommer sålunda att förfalla. Vi kunna dermed återgå till vår uppgift att bestämma skillnaden mellan ditt förnimmande och flugans, och vi bibehålla vår fordran att kunna spåra den sökta skillnaden i det af hvardera förnumna. Det frågas nu: huru långt sträcker sig det af flugan förnumna?

– Det torde icke vara så lätt att säga. Kanske har hon en mycket finare uppfattning än jag.

– Det är väl möjligt, att något af hennes sinnen kan vara finare än ditt motsvarande sinne, eller att hon vid det sinnliga förnimmandet skulle kunna besegra dig. Men fråga är här om förnimmandet i det hela, och hvilkenderas är då vidsträcktast?

– Mitt.

– Troligen. Säg mig då, hvad det är, som ingår i ditt förnimmande men som aldrig, såsom förnummet, kan ingå i flugans?

– Du menar förmodligen förnimmandet sjelft, som hos mig kan bli sitt eget objekt, aldrig hos flugan.

– Alldeles. Flugan kan förnimma mycket af det myckna, som du förnimmer, men sitt eget förnimmande eller sig sjelf såsom förnimmande kan hon aldrig förnimma. Här går nämligen gränsen mellan menniskan och djuret. Och hvad kallar du hos dig den punkt, der förnimmande och förnummet sammanfalla till ett?

– Mitt Jag.

– I ditt förnimmande ingår således ett Jag, icke i flugans; och deri ligger den väsendtliga olikheten mellan Er. Ditt *sjelf*, som vi nyss talade om, är ett Jag; det *sjelf* deremot, som språkbruket möjligen kan tillskrifva flugan, är aldrig ett Jag. Nu antogo vi för en stund sedan, att flugan kunde utföra en verksamhet, som till en viss grad kunde kallas fri, nämligen att sjelf bestämma platsen, der hon ville sitta. Vi antogo också, att äfven du utförde samma handling. Och vi ville veta skillnaden mellan flugans ”att sjelf bestämma platsen” och ditt ”att sjelf bestämma platsen”. Vi hafva nu funnit, att en sådan skillnad ligger uti den olika betydelsen af uttrycket *sjelf*, som i ena fallet betydde ett Jag – ett sig sjelft förnimmande – i andra fallet icke ett Jag. Denna funna skillnad bör också utgöra hufvudskillnaden, så att alla särskilda skillnader derifrån kunna härledas. Ty om jag först säger: flugan sjelf bestämmer platsen och sedan förändrar denna tanke så, att jag i stället säger: du sjelf bestämmer platsen, så består tydligen *hela* förändringen af dessa tankar deruti, att jag i ena fallet hänförer bestämmandet af platsen till flugan, i det andra till dig, d. v. s. att jag införer ditt sjelf i stället för hennes; och består *hela* förändringen deruti, så måste också hvarje *särskild* förändring deri vara med upptagen. Om nu hufvudförändringen ligger i den olika betydelsen af ordet *sjelf*, så måste de särskilda biförändringarne, som möjligen kunna följa med på köpet, ligga uti den olika betydelse, som i och med detsamma tillkommer de två andra begreppen, hvilka innehållas i uttrycket ”bestämma platsen”. Till dessa två begrepp skulle vi nu öfvergå, om sådant vore nödigt.

– Jag finner det icke alldeles ur vägen.

– Nåväl, säg mig då, hvad kan meningen vara med det ordet *bestämma?*

– Det är sannerligen icke lätt att säga.

– Om någon säger till dig: det är jag, som bestämmer den saken, och icke du – hvad menar han då?

– Att det är han och icke jag som afgör hvad som skall ske.

– Nuväl, det, som skall ske, hvad är det, innan det skett eller blifvit bestämdt?

– Det är en möjlighet.

– Är den möjligheten ensam, eller finns det flera möjligheter för honom, som skall afgöra saken?

– Det finns flere möjligheter; annars hade han ingenting att afgöra.

– Alldeles; hvari består sedan sjelfva afgörandet eller bestämmandet?

– Deri, att den afgörande tänker: *denna* möjlighet måste förverkligas, icke de andra.

– Det vill således säga, att han med en möjlighet förknippar förverkligandet; att han är grunden, hvarför just denna möjlighet öfvergår till verklighet. Om vi nu tänka på det exempel, vi från början valde, flugans bestämmande af den plats, hvarpå hon ville sitta – hvilka voro der möjligheterna?

– Platsen vid bokhyllan eller någon annan plats.

– Rättare skulle du säga: flugans sittande på den ene eller andre af de platserna. Och att flugan bestämde platsen ville då säga?

– Att hon var grunden, hvarföre den ena möjligheten skulle bli verklighet, icke den andra.

– Riktigt; och om samma handling hänfördes till dig, så att du för dig bestämde platsen; så betydde detta, att du var grunden, hvarföre den ena möjligheten skulle bli verklighet, icke den andra. Och då skillnaden mellan dig och flugan låg deri, att du är ett Jag, flugan deremot icke, så kommer skillnaden mellan de begge sätten af *bestämning* att ligga deri, att, när det är fråga om flugan, så betyder hennes bestämmande följande: grunden till denna möjlighets öfvergång till verklighet är att söka i ett väsen, som icke är ett Jag, ehuru det är förnimmande; när det deremot är fråga om dig, så är i och med ett bestämmande af dig utsagdt: grunden till denna möjlighets öfvergång till verklighet är att söka i ett Jag. Nu ligger skillnaden mellan ett Jag och hvarje annat väsen deruti, att Jaget förnimmer äfven sitt eget förnimmande eller förnimmer sig sjelft såsom förnimmande, hvilket intet annat väsen mäktar. Då Jaget sålunda förnimmer sig sjelft och ensamt är mäktigt af ett sådant förnimmande, så är Jaget också det enda väsen, hvilket kan förnimma sig sjelft såsom grunden till något annat, t. ex. såsom grunden till den eller den möjlighetens öfvergång till verklighet. Skillnaden mellan dig och flugan i detta ofta ponerade fallet af fri rumbestämning ligger således deri, att då hvar för sig var grunden till att den platsen valdes och ingen annan, så visste flugan icke om sig sjelf såsom grund dertill, du deremot ägde detta medvetande. Häri tror jag, att vi, efter det sagda, måste hafva påträffat den väsendtliga olikheten mellan den slags frihet, som vi kunna tillskrifva djuret, och den, som vi tillerkänna menniskan. Begge kunna vara grunden för en möjlighets förverkligande, men endast menniskan vet om sig såsom en sådan grund. Detta är också skälet, hvarföre menniskan ensam kan erfara en känsla af moralisk skuld: ingen kan erfara en känsla af skuld utan att känna sig skyldig till något, och ingen kan känna sig till något skyldig, så vida han icke kan känna sig sjelf såsom dess grund. – Och sedan vi sålunda talat om begreppet sjelf och begreppet bestämma, så skulle du kunna fordra att vi också talade om begreppet *plats;*

men det kan vara öfverflödigt, enär detta begrepp blott tillhörde det anförda *exemplet* af frihet, icke friheten i allmänhet. För friheten såsom sådan är det likgiltigt, huruvida det man bestämmer, är en plats eller någonting annat; hufvudsaken är att någonting bestämmes, och att ett sjelf är grunden till detta bestämmande. Men säg mig nu, Richard, medgaf du icke redan från början, att, om också den der flugans handling i ett visst afseende kunde kallas fri, så var dock detta en frihet i oegentlig bemärkelse; din egen handling vore deremot den egentliga fria?

– Jo, jag medgaf det.

– Alltså det att vara grund till en möjlighets öfvergång till verklighet är ännu icke egentlig frihet, äfven om man såsom flugan är ett förnimmande väsen?

– Nej, först den, som är grund till en möjlighets förverkligande och som vet om sig sjelf såsom sådan – först den är fri.

– Nuväl, vi hafva då funnit ett begrepp om friheten, vid hvilket vi kanske kunna stanna: friheten är ett förnimmande väsen, fattadt såsom grund till möjlighets förverkligande och om sig sjelft såsom sådan grund medvetet. Eller, då det sista ligger deruti, att grunden är ett *Jag*, ett personligt väsen, ej blott ett i allmänhet förnimmande: *friheten är Jaget, fattadt såsom grund för möjlighets förverkligande.* – Och sedan vi sålunda bestämdt friheten, så kunna vi gå till vår första uppgift ett bestämma naturen. Vi kommo öfverens om att naturen skulle betyda den ofria tillvarelsen. Då vi nu veta, hvad den fria tillvarelsen är, så borde vi väl äfven veta, hvad den ofria är och dermed äfven hvad naturen är. Om jag frågade dig: hvad är naturen? – hvad skulle du efter allt detta svara?

– Naturen är sammanfattningen af allt det, som icke är Jag, fattadt såsom grund för möjlighets förverkligande.

– Jag skulle kunna medgifva detta, blott häri icke ännu funnes qvar en tvetydighet. Man skulle nämligen kunna tänka sig två verldar: en der möjligheter förverkligas, emedan der ännu finnas möjligheter att förverkliga; och en, der inga möjligheter förverkligas, emedan den verlden är absolut fullkomlig och således ingenting af blott möjlighet finnes qvar. Begge dessa verldar skulle kunna inrymma den ofrihet, som du beskrifvit. Huru är det, skulle man rätteligen kalla den senare, den fullkomliga verlden, ofri?

– Förmodligen icke.

– Förmodligen icke, emedan man med ordet ofrihet städse förknippat betydelsen af ofullkomlighet. Det ofria är enligt allmänt språkbruk det som på grund af sin ofullkomlighet och brist icke äger frihet. Derjemte kunde man ju likväl tänka sig något, som på grund af sin fullkomlighet icke ägde frihet, d. v. s. ett väsen, som vore *mer* än fritt. Ett sådant väsen kallar man *sjelfständigt*, och sjelfständigheten hos ett sådant väsen betyder, att det är genom sig sjelft, icke har någon annan grund än sig sjelft. Ett sådant väsen är fullständigt verkligt och har derföre ingenting vidare att förverkliga, har inga möjligheter, som kunna till verklighet öfvergå. Då nu friheten innebar ett bestämmande af en möjlighet och sålunda icke kan behålla sin karakter af frihet längre, än möjligheter finnas qvar; så är det gifvet, att friheten för ett sådant väsen är ett för ringa begrepp. Sjelfständighet är mer än frihet. Ett sådant väsen skulle nu tydligen icke tagas med under benämningen ”den ofria tillvarelsen”, emedan vi med denna tillvarelse alltid mena någonting, som äger mindre än frihet. – Och hvad skulle vi nu säga, att naturen, såsom det ofria, är?

– Sammanfattningen af allt det, som hvarken är sjelfständigt eller fritt; sammanfattningen af allt det, som hvarken är höjdt öfver möjligheternas verld ej heller kan betraktas såsom personlig grund till möjligheters förverkligande.

– Riktigt. Såsnart du påträffar något, som icke är upphöjdt öfver alla möjligheter, och som derjemte icke är ett jag; så kan du vara viss att du deri påträffat något af naturen. Gränslinien är dragen: vi hafva på ena sidan Jaget, Personligheten, fattad såsom grund till möjligheters förverkligande, eller icke fattadt såom en sådan grund; allt det, som ligger på andra sidan är *natur.*

– Vänta dock ett ögonblick, filosof. För att kunna säga så, måste jag ju veta, att allt det, som faller på den sidan om gränsen, der naturen icke är, är Jag eller Person; således måste jag äfven veta, att det, som du kallade sjelfständigt, nödvändigt är Jag eller Person.

– Deri har du alldeles rätt. Det torde också kunna ådagaläggas. Huru bestämde vi betydelsen af det sjelfständiga?

– Det som är genom sig sjelft.

– Alldeles. Sjelfständigt är väl ursprungligen det, som kan stå för sig sjelft, uppbära sig sjelft. Den begreppsmässiga betydelsen blir då det, som för tanken kan stå för sig sjelft; det, som är genom sig sjelft. Huru tror du, Richard, detta, som är genom sig sjelft, måste väl *vara?*

– Naturligtvis.

– Och om det är, måste det då icke *förnimmas?*

– Jag vet ej, om det är nödvändigt.

– Det borde du dock kunna inse. Kan man tala om det, som man alldeles icke fönimmer? Kan du t. ex. tala om en häst, utan att ha förnimmelse af en häst?

– Jag kan tala om en häst utan att förnimma en verklig häst.

– Ja, dermed menar du ingenting annat, än att du kan tala om en häst, utan att han är till för något af dina sinnen. Men när jag säger förnimma, så menar jag dermed uppfatta i allmänhet, utan att fästa mig vid någon särskild art af uppfattning. Om du också icke fattar hästen med något af dina sinnen, så följer deraf alltså icke, att du ej förnimmer honom, ty du kan förnimma honom med din fantasi, din tanke eller hvadheldst du äger af andra uppfattningsformer än sinnena.

– Nuväl, jag medger då, att jag icke kan tala om en häst utan att också på något sätt förnimma det, som jag med ordet häst vill uttrycka.

– Kan du tala om något annat utan att också förnimma det.

– *Något* – nej; men kanske *intet?*

– Äfven när du talar om intet, och verkligen menar hvad du säger, så förnimmer du så till vida *intet*, eller *intet* förnimmes af dig.

– Jag medger då, att man endast kan tala om det, som man förnimmer.

– Nu kan du tala om varat; alltså?

– Alltså måste jag förnimma varat.

– Och då måste det nödvändigt förnimmas – icke sannt?

– Naturligtvis.

– Och då måste det väl också förnimmas af någon?

– Javisst.

– Varat måste för att vara förnimmas af någon; det sjelfständiga är ett vara: alltså?

– Alltså måste det sjelfständiga förnimmas af någon.

– Riktigt. Frågan blir nu den: af hvem skall det sjelfständiga förnimmas? Säg mig *är* ej det förnumna genom den, som förnimmer detsamma?

– Det tror jag nästan.

– Naturligtvis. Ty om det för att vara är nödvändigt att förnimmas, så är varat tydligen till endast genom att förnimmas, och då det ej kan förnimmas utan genom någon, så är det tydligen genom den, af hvilken det förnimmes. Nu sades det nyss, att det sjelfständiga är genom sig sjelft; att vara genom någon är att förnimmas af någon – alltså?

– Alltså det sjelfständiga förnimmes af sig sjelft, förnimmer sig sjelft.

– Men det, som förnimmer sig sjelft, hafva vi kallat?

– Jag eller Person.

– Det sjelfständiga är alltså Jag eller Person. Dermed veta vi då också, att allt hvad som låg på ena sidan af den uppdragna gränslinien – på den sidan nämligen, der naturen icke är – det är Jag eller Person; ty det utgjordes af det sjelfständiga och fria, som beggedera visade sig vara personligt. Och efter allt detta kunna vi ändtligen säga, att det ofria eller *naturen är allt det, som icke är Person.* Hvad vore nu det nästa, som vi hade att afgöra?

– Hvad som menas med ett *ondt för syndens skull.*

– Ja, vi kommo öfverens derom. Tror du, att vi behöfva uppehålla oss vid ordet *ondt?*

– Jag tror knappast. Hvar och en vet, hvad det betyder.

– Jag tror så med. Endast det må anmärkas, att vi äga rätt att taga detta ord i dess mest vidsträckta betydelse. Något särskildt slag af ondt äro vi icke förbundna att uppvisa. Men det der tillägget: ”för syndens skull” – hvad betyder det?

– Att det skulle vara ett genom synden i naturen inkommet ondt; någonting, som är först derigenom att synden är, icke annars.

– Och för att om någonting kunna afgöra, huruvida det är till genom synden eller icke, måste vi väl äfven tillse, hvari synden egentligen består.

– Det finner jag nödvändigt.

– Nuväl, säg mig då, är synden någonting bra eller dåligt, riktigt ett oriktigt?

– Hon är någonting oriktigt.

– ”Och synd är orätt” heter det i Bibeln. Hvad vill nu det säga? Huru kan man veta, att någonting är orätt eller oriktigt?

– ”Af lagen känner man synden” – tror jag det också heter någonstädes i Bibeln. Förmodligen känner man det orätta af lagen.

– Det kan man säga. Det oriktiga är väl efter ordalydelsen det, som afviker från en viss riktning, förmodligen fattad under bilden af en rät linea. Hvad som bestämmer riktningen, är målet, mot hvilket riktningen går. Om jag ifrån en punkt A vill komma till en punkt P, så är P målet. Den kortaste vägen mellan två punkter är en rät linea. Vill jag derföre komma kortaste vägen till P – och kortaste vägen *bör* jag vilja gå, såsnart jag betraktar vägen såsom hvad den verkligen är: en väg till målet och blott såsom sådan till – så bör jag låta min väg gå rätlinigt. Då måste jag från punkten A rikta min blick mot P, och bestämma alla de mellanliggande punkterna, som skola bilda vägen, så att de komma att ligga i en rät linea mellan mig och P. Vägens alla punkter blifva då bestämda efter P, som var målet; d. v. s. målet fattas såsom närvarande i alla vägens punkter och desamma bestämmande. När målet, eller som det vanligen kallas, *ändamålet*, på sådant sätt fattas såsom reglerande den fortskridande verksamheten, kallar man det *lag*. Hvad som öfverensstämmer med lagen blir riktigt, hvad som strider deremot, oriktigt. Synden är någonting oriktigt; alltså synden strider mot en lag. Mot hvilken?

– Den moraliska lagen.

– Riktigt. Det är nu förut sagdt, att lagen icke är någonting annat än ändamålet, tänkt såsom reglerande den fortgående utvecklingen; således bör äfven den moraliska lagen vara detta. Hvilket är då det ändamål, som i den moraliska lagen är närvarande?

Är det icke, att menniskan skall vara en fullkomlig menniska?

– Menniskan är den varelse, som af den moraliska lagen förbindes. Följaktligen är det ändamål, som gifver den moraliska lagen, ett menskligt ändamål. Ett menskligt ändamål är ett sådant, som ligger i menniskans eget sanna väsen. Det ifrågavarande ändamålet gör ock så. Men emedan den moraliska lagen icke finner sig tillfredsställd dermed att en sida af detta väsen förverkligas, andra försummas; så är det ifrågavarande ändamålet icke blott en *sida* af menniskans väsen, utan menniskans väsen *i det hela.* Det ändamål, som i den moraliska lagen uttalar sig, är, såsom du säger, den fullkomliga menniskan. Den moraliska lagen bjuder: förverkliga detta ändamål. Synden kommer då att bestå – i hvad?

– Deri, att detta ändamål icke förverkligas.

– Af hvem?

– Af den fria menniskan; derom hafva vi förut kommit öfverens, att frihet måste finnas hos det väsen, som skall kunna synda.

– Och med den fria menniskan menade vi menniskan fattad såsom grund för möjlighets förverkligande. Den syndande menniskan måste vara fri. Alltså: hon skall äfven såsom syndande vara grund, och såsom menniska, personlig grund, till möjlighets förverkligande. Den moraliska lagen bjuder nu, såsom vi sett, att menniskans väsen af henne skall förverkligas. Synden är öfverträdandet af denna lag, består alltså deruti, att hon icke förverkligar sitt väsen 5. Men synden skulle vara det *fria* öfverträdandet af den moraliska lagen, d. v. s. öfverträdandet får icke hafva sin tillräckliga grund i någonting annat än den ändlige personen sjelf. Alltså, synden är ett icke-förverkligande af menniskans väsen, som icke äger någon utom henne sjelf liggande tillräcklig grund. Säg mig nu, Richard, om synden ägde en utom den ändliga personligheten liggande tillräcklig grund, och den tillräckliga grunden ju måste i sig innehålla *allt* det, som finnes i följden; skulle denna syndens grund vara negation eller position af personlighet?

– Eftersom synden är icke-förverkligande eller negation af personlighet, så skulle väl syndens grund vara

detsamma.

– Naturligtvis. Men skulle denna grund vara mer eller mindre negation af personlighet, än synden är?

– Den måste vara mera negation af personlighet; ty annars skulle den vara antingen mindre eller lika. Mindre kan den icke vara, ty då återfunnes deri icke all den negativitet, som i synden finnes, och den dugde då icke såsom syndens tillräckliga grund. Lika kan den icke heller vara, ty då vore den detsamma som synden och icke ett annat.

– Det är alldeles riktigt. Och om en sådan större negation af personlighet funnes, än den som kallas synd, vore den icke i och med detsamma syndens tillräckliga grund?

– Jo visst.

– Och fölle den icke utom den ändliga personligheten?

– Jag vet ej.

– Jo det är nödvändigt. Ty antaget, att den icke fölle utom. Då kunde ej heller utom den ändliga personligheten falla en tillräcklig grund till den antagna negationen. Ty den grunden skulle vara en ännu större negativitet, och vore *den* gifven utom personligheten, så vore den mindre i och med detsamma der gifven. Men den negationen, som vore större än synden, fölle nu, enligt antagandet, *inom* den ändliga personligheten. Alltså hade vi en negation af personlighet hos den ändliga personligheten, hvilken icke ägde någon utom den ändliga personligheten fallande tillräcklig grund, d. v. s. vi hade en *synd.* Denna skulle nu, enligt förutsättningen, vara en större negation af personligheten än *synden;* men det är omöjligt. Den negation af personlighet, som vore större än synden, måste alltså falla utom den ändliga personligheten. Finnes den, så finnes den utom den ändliga personligheten och vore syndens tillräckliga grund. Då nu, enligt syndens definition, synden icke får äga en utom personligheten liggande grund – hvad följer?

– Att ingen större negation af personligheten finnes än synden.

– Riktigt. Men är icke personligheten af oss erkänd såsom det högsta varat, den fullständiga realiteten?

– Jo.

– Och är icke hvarje negation negationen af det högsta?

– Jo.

– Således är hvarje negation negation af personlighet; i hvarje negation är det personlighet, som är negerad. Då nu hvarje negation är negation af personlighet, men ingen negation af personlighet är större än synden – hvad följer deraf?

– Att synden är den största af alla negationer.

– Nuväl, den största af alla negationer innehåller den icke i sig alla mindre, så många som kunna tänkas?

– Naturligtvis.

– Och dessa äga då i den sin grund, äro till genom den?

– Ja visst.

– Hvad följer häraf med afseende på synden?

– Att hon är grunden och upphofvet till hvarje annan negativitet, hvarje annan ofullkomlighet, hvarje annan brist.

– Äro då icke också dessa negativiteter, dessa ofullkomligheter och brister till för syndens skull?

– Det äro de.

– Nuväl, finnas nu någonstädes dessa negativiteter, ofullkomligheter och brister?

– Ja, det kan ej nekas.

– Och hvar finnas de – inom den sjelfständiga och fria verlden eller inom den ofria?

– Inom den ofria, då ju denna är lägre än den fria och sjelfständiga.

– Men den ofria verlden var just detsamma som naturen. Hvad följer deraf?

– Att i naturen finnas ofullkomligheter för syndens skull.

– Men är icke ofullkomligheten också ett ondt?

– Det tror jag.

– Ja, ty ondt är det, som icke är godt, och verkligen godt är endast det sanna varat, den personliga verlden, i förhållande hvartill ofullkomligheten just är ofullkomlighet. Naturen innehåller således verkligen ett ondt för syndens skull; ja allt ondt, allt ofullkomligt, som i naturen finnes, är der för syndens skull.

– Deraf – inföll här Hugo, som hela tiden sutit tyst och uppmärksam – kunna vi då förstå, hvarföre så många verldsåsigter vilja förklara verldens uppkomst såsom ett affall eller kanske rättare såsom följden af ett affall.

– Ja – återtog Georg – och kan du då också säga mig, hvad som varit det oriktiga i en sådan åsigt?

– Förmodligen att de fattat detta affall såsom en enskild handling.

– Ja såsom ett faktum i tiden. Vi måste komma ihåg, att när vi sagt synden vara grunden till alla andra ofullkomligheter, så menade vi med synden, sjelfva syndigheten hel och hållen, och denna uttömmer sig aldrig uti någon enskild i tiden fallande handling eller i något enskildt subjekts alla handlingar sammantagna. De kunna vara *syndiga*, men äro aldrig *syndigheten* sjelf. – Vidare är det tydligt, att detta affall, om man så får kalla det, icke blir grund till fullkomligheterna i verlden utan endast till hennes ofullkomligheter. Men emedan verlden utan ofullkomligheter och brister icke är till såsom verld, så blir visserligen alla ofullkomligheters källa en nödvändig förutsättning för verlden. Också tala urkunderna om ett redan i andeverlden skedt affall 6; och verldens första form är icke den af en ordnad kosmos utan af ett mörkt och ödsligt kaos 7. – Men äfven om synden toges i betydelse af den eller den syndigheten, det syndiga i den eller den syndiga handlingen, så skulle jag få rätt i det påståendet, att naturen är behäftad med ett ondt för syndens skull. Ty är den enskilda syndigheten ett moment af syndigheten i det hela, så måste också på dess lott falla ett moment af det totala onda, hvilket i naturen finnes för syndens skull. När den enskilde syndar, så betyder ju detta, enligt hvad vi förut hafva sett, att i hans lif saknas det för honom vid det tillfället möjliga förverkligandet af hans väsen, utan att dertill kan angifvas någon tillräcklig utom honom sjelf fallande grund. Resultatet af hvarje hans synd blir således?

– En oförverkligad möjlighet.

– Ja en oförverkligad personlig möjlighet. Denna oförverkligade möjlighet är, sådan hon föreligger efter

syndens begående, ett faktum, som icke vidare kan ändras, och faller sålunda inom området af det ofria eller naturen. Naturen gömmer sålunda ovilkorligen, så snart en synd begås, i sitt sköte en deraf uppkommen oförverkligad personlig möjlighet, en möjlighet, som skulle förverkligas, men icke blef förverkligad. Detta är tydligen en motsägelse och således ett ondt, och, såsom ett ondt för syndens skull, en förbannelse. Hvarje synd gör i naturen en dylik insats af förbannelse, gör naturen disharmonisk och dymedelst mera stridande mot det personliga lifvets harmoni. Deraf blir det en omedelbar följd, att för hvarje begången synd blir naturen otjenligare att begagna såsom medel för personlighetens förverkligande. Häri ligger syndens förfärande makt. Denna naturens försämring, som följer af den enskildes synder, träffar väl i första rummet endast den natur, med hvilken han står i närmaste förbindelse, t. ex. hans egen kropp; men till följe af det innerliga samband, som äger rum mellan alla medlemmar af hela menskligheten, kan det väl sägas, att verkningarne af denna försämring i någon mån fortledas äfven in på deras område af naturbestämdhet, åtminstone på deras, som af den ifrågavarande personen närmare bero. Deremot är det gifvet, att, då här är fråga om individers synder, så skola följderna af dessa för naturen blifva svårare att spåra, i den mån man inom naturen aflägsnar sig från det individuella och konkreta och närmar sig det abstrakta. De abstraktaste bestämningarne, t. ex. naturlagarne, komma således icke att af den enskildes synd erfara någon märkbar inverkan. Men inom det konkreta området, som ligger personligheten närmast, äro verkningarne lika oundvikliga som de äro lätta att i erfarenheten uppvisa. Man behöfver blott påminna sig drinkarens förstörda kropp eller det sorgliga arf af en förslöad natur, som i laster försjunkna föräldrar lemna åt sin afkomma i flere led.

Vi hafva talat om synd i betydelse af sjelfva synd*en* eller syndigheten, samt om synd i betydelse af den enskildes synder. Ännu en betydelse kunde användas. Man kunde med synd mena sammanfattningen, summan af alla enskilda, faktiska synder. Taga vi ordet i denna betydelse, så är det gifvet, att alla de enskilda följder af naturens försämring, hvilka medfölja den enskildes synder, i sin sammanfattning komma att utgöra följden af den så fattade synden. Äfven i detta fall blir naturen sålunda behäftad med ett ondt för syndens skull.

Vi stå vid slutet af vår undersökning. Vår uppgift var att besvara frågan om i naturen finnes en förbannelse eller ett ondt för syndens skull. Vi hafva kommit till den insigt, att man med naturen bör förstå det ofria, i motsats mot den fria och sjelfständiga personligheternas verld. Vi hafva funnit, att om vi taga synden i hennes djupaste betydelse, såsom syndigheten sjelf, så innefattar hon i sig allt ondt, följaktligen alla modifikationer deraf från de största ofullkomligheter till de minsta, äfven dem, som i naturen icke kunna förnekas; att om vi taga synden i annan betydelse, såsom den eller den enskildes synd eller såsom sammanfattningen af alla enskildas synder, så förer hon med sig visserligen icke *alla* naturens ofullkomligheter men dock sådana, som ligga de individuella och personliga varelserna närmast.

Till denna insigt skulle vi kunnat komma på en ännu enklare väg. Naturen är det ofria. Synden är, det erkänna alla, frihetens missbruk. Följden af frihetens missbruk kan icke vara frihet, utan nödvändigt ofrihet, men tydligen en ofrihet, som *bordt* vara frihet. Detta är en motsägelse, en disharmoni. Denna disharmoni måste, såsom varande ofrihet, falla inom det ofria, d. v. s. naturen. Naturen träffas således nödvändigt af ett ondt för syndens skull.

Frågan om det är rättvist, att naturen på sådant sätt drabbas af ett ondt, hvartill hon sjelf ej gömmer grunden, måste besvaras genom en undersökning af hvad naturen, såsom det ofria, närmare är. En sådan undersökning, om vi företoge den, skulle leda oss till den insigt, att naturen, såsom det ofria, också är det osjelfständiga, något, som icke är genom sig sjelft utan genom ett annat, har sjelfva sitt vara genom ett annat. Men det, som har sjelfva sitt vara genom ett annat, har icke heller genom sig sjelft eller i och för sig någon rätt att åberopa emot ett annat. Att synden innebär ett våldförande af naturen, kan ej nekas; men hon är ej detta i första hand utan i andra. I första hand är hon ett våld mot personligheten, den fria

personligheten; hvarföre det ock är personligheten, som i första rummet måste uppresa sig mot synden. Deri ligger ock, att hjelpen mot synden ej kan vara en natur-hjelp utan en personlig hjelp. Naturen erbjuder inga tillräckliga hjelpmedel; det fordras ett det evigas och personligas omedelbara ingripande, en ny födelse.

En annan uppgift kunde blifva att lösa dualismen mellan personligheten och det moraliskt onda eller synden, en dualism, från hvilken vi i det föregående utgått såsom gifven. Denna uppgift skulle leda oss in på metafysiken, och dertill är här ej tillfälle. Förslagsvis må dock göras en antydning. Alltings princip är personligheten, hvilken såsom vi sett, är identiteten af förnimma och förnimmas eller af förnimma och vara. Den ändliga personligheten måste såsom ändlig äga uti sig samma identitet men också dess motsats differensen. Det ändliga medvetandet kommer, såsom inrymmande denna identitet och denna differens, att sväfva mellan förnimma och vara, gå från det ena till det andra, bestämma det ena efter det andra. Bestämmes förnimmandet efter varat, så är detta theoretisk verksamhet; i motsatt fall är verksamheten praktisk. I begge fallen qvarstår för det ändliga medvetandet differensen såsom i ena fallet theoretisk differens, förnimmandets omotsvarighet mot varat, tankens negation, *det falska*; och i andra fallet såsom praktisk differens, varats omotsvarighet mot förnimmandet, handlingens negation, *det onda.* Då inom personlighetens verld, som är den sanna och goda verlden, förnimma är vara och vara är förnimma, så är en brist i det ena i sjelfva verket alltid en brist i det andra eller har denna brist såsom sin andra sida. Det onda är det falska, och det falska är det onda. Begge äro satta i och med det ändliga medvetandet. Från dualismen mellan det ändliga och det oändliga inom sig sjelft kan nu visserligen det ändliga medvetandet såsom ändligt aldrig frigöra sig; men dualismen är i alla fall icke absolut, då den är till endast i och för det ändliga medvetandet.

– Tack, Georg – sade här naturpantheisten – jag är ännu ej fullt säker på allt hvad du sagt; men du har åtminstone gifvit mig något att tänka på. Äfven åt Hugo synes du hafva gifvit något att grubbla öfver.

Hugo satt med korslagda armar och halfslutna ögon. Georg gick fram och tillbaka öfver golfvet. Samtalet afstannade. En stund derefter kom presten tillbaka. Hans ansigte strålade.

– Lofvad vare Gud – ropade han nästan jublande – en själ räddad, räddad för evigheten!

– Huru är det? – frågade Hugo.

– Den lilla flickan, som den olycklige fadren så illa hade misshandlat, är död. Hon dog med ett leende och med Försonarens namn på sina läppar. – ”Jag är så nöjd” – hade hon sagt en stund förut – ”att få gå till Honom, som gjort min själ fri från synd och förbannelse. Han är mitt lif – mitt lif i evighet.” – Det var dock en vacker bekännelse. Jag är så glad, så glad.

Presten aflägsnade sig åter. Richard följde honom ut. Georg stod några ögonblick stilla med tankfull min. Efter en stund försvann äfven han. Hugo satt ensam vid fönstret med hufvudet sänkt mot handen. Jag vet icke, om han tänkte på naturens förbannelse, på syndens makt och på dödens bitterhet, eller om han tänkte på förbannelsens, syndens och dödens Öfvervinnare; men när han några minuter senare upplyfte sitt hufvud och såg ut genom fönstret, hade regnet upphört och löftets båge strålade i skyn.

Rättelser:

Sid.	17	rad.	11	står	les	läs	bo
„	24	„	5	„	evig	„	ewig
„	27	„	22	„	källder	„	källåder
„	31	„	13	„	Quixotos	„	Quixotes

„	49 „	19 „	arbröt	„	af bröt
„	65 „	19 „	deras	„	den
„	73 „	16 „	han	„	hon
„	75 „	15 „	afskäram ed	„	afskära med

Noter

1)

2 Petr. 3: 10, 13.

2)

Es. 11: 6–9.

3)

1 Mos. 1: 29–30.

4)

3 Mos. 17: 14.

5)

Tilläfventyrs kunde någon anmärka, att synden här blifvit bestämd på ett nog obibliskt sätt. Den verkligen religiöse skulle säga, att syndens egentliga väsen är *brott mot Guds vilje, otro, nådesförakt.* Härpå svaras, att allt detta ligger uti den här gifna uppfattningen, om denna uppfattning blott vidare utföres. Menniskans väsen, som här säges böra förverkligas, är ingenting annat än det *Guds beläte*, hvarom Skriften talar såsom menniskans ursprungliga tillhörighet. Guds högsta *vilje* med afseende på menniskan måse ju vara, att detta Hans beläte i henne återupprättas, att hon ånyo blir Hans barn. Detta kan ske endast genom *tron* på Kristus, den tro nämligen, om hvilken Nya Testamentet talar *(πιστις)*, den fulla hängifvenheten åt Gud i Kristo; hvilken tro visserligen är en gåfva af *nåd* i den mening, att hon alldeles icke genom något föregående tillstånd är af menniskan förtjenad eller möjlig att derutur framkalla. Ett icke-förverkligande af menniskans väsen – hvad vi här sagt synden vara – blir således liktydigt med det, som annars kallas brott mot Guds vilje, otro eller nådesförakt.

6)

1 Joh. 3: 8; 2 Petr. 2: 4.

7)

Jfr Geijer Menniskans Historia sid. 244.